نحن و وعورة طريق الحداثة

د. رضا داوري أردكاني



دار الهادي

نحن ووعورة طريق الحداثة

تأليف

الدكتور رضا داوري اردكاني

(رئيس آكاديمية العلوم بايران)

تعريب

عبد الرحمن العلوي

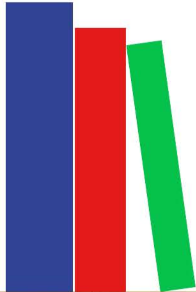
دار الهادي
للطباعة والنشر والتوزيع

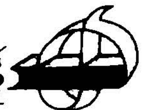
الطبعة الأولى

١٤٢٨ هـ - ٢٠٠٧م

دار الهادي

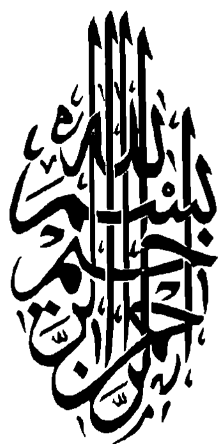
ISBN
9953-484-20-1





دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع

هاتف: ٥٥٠٤٨٧/ ٠١ - ٨٩٦٣٢٩/ ٠٣ - فاكس: ٥٤١١٩٩ - ص.ب: ٢٨٦/ ٢٥ غبيري - بيروت - لبنان
Tel.:03/896329 - 01/550487 - Fax: 541199- P. O. Box: 286/25 Ghobeiry - Beirut - Lebanon
E-Mail: daralhadi@daralhadi.com - URL: http: //www. daralhadi.com



الباب الأول

التقليد والحداثة

مقدمة:

إلقاء نظرة على مفاهيم: التقليد، والحداثة، والتنمية

الحداثة، عملية بدأت في الغرب منذ قرون. والتنمية مفهوم ظهر في الغرب منذ مدة ليست طويلة، والمراد به نشر صورة كتابة هذه العبارة بطريقة اخرى فنقول بأنّ التنمية تمثل إفرازاً لتطبيق برنامج تحسين الوضع المعاشي للناس. وورد في بعض وثائق الامم المتحدة انّ التنمية عبارة عن توفير الإمكانات الضرورية. ولا شك في انّ هذه الامكانات تشمل التعليم والتـربية، والتـمتع بالحقوق الطبيعية والحريات السياسية، فضلاً عن مـتطلبات الحـياة اليـومية والتغذية والصحة.

هذا التعريف للتنمية طوباوي الى حد ما، ومنتزع مـن الصـورة المـثالية (ideal) للحياة في الغرب. فقد كانت التنمية تعني منذ بداية الأمر، نشر صورة حضارة الغرب في سائر ارجاء العالم. واذا قيل بأنّ هذا المفهوم غير واضح وغامض نوعاً، فلابد ان يُعطى في ذلك الحق للـقائل. لكـنّ هـذا الغـموض انعكاس للغمْوض الذي يلف حقيقة التنمية.

لابد من أدراك الحقيقة التالية وهي انّ التنمية، تعني تنمية ونشر الحداثة.

فلم يكن يدور في مخيلة أحد منذ البداية ان تتحدد الحداثة في منطقة جغرافية ما. بل كان حتى «آدم سميث» يعتقد انّ بامكان جميع سكان العالم الانطلاق في طريق الإثراء. كذلك رغم انّ «عمانوئيل كانت» ـ الذي يُعدّ فيلسوف الحداثة ـ قسّم الناس الى فئتين «فئة نالت مرتبة العقل» و «فئة لم تنل مرتبة العقل»، لكنه لم يقل بأنّ العقل، امر خاص بالغربيين، ولم يعتقد انّ باب المشاركة في الحداثة موصد بوجه الامم والشعوب الاخرى.

كان دعاة الحداثة في القرن الثامن عشر يتحدثون عن مجتمع بشري خال من الحروب، والفقر، والمرض، والتمييز، والعدوان. كما كان رفع شعار «التاريخ العالمي الواحد» يحكي عن انّ الحداثة هي الصورة المطلوبة لحياة الجنس البشري. لكننا نعلم بأنّ هذا الشعار لم يتحقق. فالعالم الراهن ليس عالماً غير موحد فحسب، وانما اضحى شعار «العالم الواحد» في طيات النسيان وفي ملفّ الماضي. ورغم انّ مسير اقوال وأعمال سكان العالم، لا زال يتحدد وفق اصول العالم الحديث، لكنّ الحداثة لم تعد صورة مثالية لمستقبل الانسان.

في تلك الفترة التي كان الحديث فيها يدور حول الحداثة، تحدث لفيف من الكتّاب والمستشرقين بشكل مباشر او ضمني عن صعوبة نشر الحداثة. بل وكانت لدى البعض أفكار من قبيل استحالة او لا ضرورية او عبثية دخول الأمم الاخرى الى عالم الحداثة.

انّ هناك تناسب ـ في حقيقة الأمر ـ بين إثارة موضوع التنمية وبين ظهور مشاكل تحقق الحداثة ونشرها. اي لو تحقق مشروع الحداثة بالطريقة التي كان يفكر بها المخططون له، فلن تكون هناك حاجة للتنمية.

حينما اصطدم نشر الحداثة وتنميتها بعقبات وظهرت تعثرات في مسيرة العالم العصري، اثيرت التنمية في بادئ الأمر بين علماء الاقتصاد، ثم في جميع حقول العلوم الاجتماعية، واخيراً في الفلسفة.

اذا كانت التنمية، تنمية الحداثة، فليس بوسعنا تعريف التنمية قبل ان نعرف الحداثة. وبما انّ ماهية الحداثة غير واضحة تماماً، فليس بمقدورنا تكوين صورة واضحة للتنمية، سيما وانّ التنمية برمجة الحداثة، ونحن لا نعلم هل كل ما يتحقق في الحداثة، يمكن نقله بالبرمجة الى مكان آخر وبين اناس آخرين. ويبدو أنّ البرمجة، برمجة للامور التي يمكن حسابها والسيطرة عليها.

يقول البعض انّ مقتضى العقلانية الحديثة (الحداثة)، هو حساب الأشياء التي يمكن حسابها، وصرف النظر عن الاشياء التي يتعذر السيطرة عليها. غير انّ هناك فرقاً بين «اقتضاء» الحداثة، وماهيتها. اي من غير الممكن تحديد الحداثة باطار تلك المجموعة من الامور القابلة للقياس. فالعلم الجديد ـ مثلاً ـ إذا لم يكن عين الحداثة وصورتها الجوهرية، فإنه من شوؤنها الاساسية على أقل تقدير.

فالحداثة هي الجهود والتدابير التي يبذلها الانسان لتعزيز موقعه في العالم والتصرف في الطبيعة وتحسين شؤونه الحياتية غافلاً عن اية قوة ما وراء القوة البشرية وأي مرجع غيرها. وإلّا فالناس جميعاً يعلمون انّ الحرية افضل من العبودية، وانّ امتلاك الطعام والسكن ووسائل الراحة لا يمكن ان يساوي عدم امتلاكها، اللّهم إلّا عند اولياء الله.

الحداثة ـ في حقيقة الأمر ـ نظرة جديدة يلقيها الانسان على نفسه وعلى العالم، والعثور على إمكانات جديدة في وجوده وفي العالم. اي انّ الانسان يشاهد في نفسه قوة وارادة التصرف وإحداث التغيير في كل شيء، ويهبّ لبناء العالم بهذه الارادة.

إذا كان الاعتقاد السائد في بادئ الأمر انّ هذه الارادة غير متناهية، فقد اثبتت تجربة التاريخ ما هو خلاف ذلك. فهذه الارادة ليس لم تسر الى كل مكان ولم تظهر في جميع الأمم فحسب، وانما تعرضت للشك والتزعزع في

الغرب أيضاً. فاولئك الذين أثاروا برنامج التنمية، فبالرغم من انهم لا يتذكرون هذه المعاني، لكنهم يتحدثون في بعض الأحيان عن انّ سكان المناطق غير النامية، غير قادرين على تحقيق التنمية ولا تتوفر لديهم الارادة اللازمة لتطبيق برنامجها.

كان الاقتصادي الانجليزي «كينز» قد قال يوماً ان الدول غير النامية مبعث للمشاكل. واذا كان الأمر كذلك، ولا توجد لدى الدول غير النامية «الرغبة في التطور»، فالعمل الوحيد الذي يمكن القيام به هو ايجاد التغييرات المطلوبة من خلال البرمجة وتأسيس المؤسسات الادارية والعلمية والثقافية الضرورية. ومع هذا، حينما لا توجد الرغبة في التطور، فالبرمجة لا يمكن ان تُرسم على الوجه الصحيح من جهة، ولن توجد المؤسسة الادارية القادرة على تنفيذها كما ينبغي. ولربما يثير هذا النمط من القضايا القلق والاستيلاء في نفوس الجماهير، لاسيما شعوب البلدان التي تُعرف بغير النامية. بل حتى اولئك الذين يعوّلون كثيراً على التنمية، سيدركون عاجلاً ام آجلاً انّ التنمية مرحلة من تاريخ الحداثة التي ضعفت فيه الرغبة في التطور.

اذا كان مشروع التنمية مصحوباً بالشعور بالتباطؤ في مسار الحداثة، فقد دفع عجز الكثير من البلدان في تنفيذ برامج التنمية بالمحققين والباحثين للتفكير بوجود عقبة لم تكن متوقعة، وعادة ما يعبّرون عن هذه العقبة بـ «التقليد».

رغم انّ «التقليد» قد ذُكر في العنوان مقدماً على الحداثة، والتنمية، لكننا بدأنا البحث من موضوع الحداثة والتنمية، لأنّ التقليد يُنظَر اليه في هذه الدراسة، من بعد تصور التنمية وفي مختبر الحداثة. لذلك علينا ان نقف على معنى التقليد في عالم التنمية او في مقابل هذا العالم. وفي عدا ذلك سنتخبط في بحوث لغوية وأدبية وتاريخية.

في بحث الحداثة والتنمية، يُعرَّف التقليد بأنه ذلك الشيء الذي يقف في

مقابل التطور والتقدم. ويرى البعض انّ التـقليد يـجب ان يـهذَّب بـحيث لا يتعارض مع التطور، بل وياحبذا لو أصبح في خدمته.

لربما انّ الدراسات والبحوث التي أجريت بهذا الشأن، سطحية وتقليدية او لا أساس لها، لكنّ العلاقة بين التقليد والحداثة والتنمية، علاقة تاريخية مهمة حتى وإن أُثيرت في صورة انتزاعية. فالحداثة والتنمية قائمتان على الأساس التالي وهو ان الانسان لا يرجع الى ايّ مرجع آخر غير فهمه وقوته، وينصرف عن التقليد الذي يهيمن على الفكر والعمل. ومن الواضح انّ هذا الفكر لم يكن وليد التجربة. فلو قيل انّ هناك تقاليد تشكل موانع في طريق التنمية، فلابد أساساً من الاصـطدام بـمثل هـذه المـوانـع خـلال تـنفيذ بـرنامج التـنمية، وباستطاعتنا معرفة تلك الموانع وتحديدها.

لربما يقال: إذا أُثيرت العلاقة بين الحداثة والتـقليد عـلى ضـوء تـجربة «التنمية» خلال الأربعين عاماً الأخيرة، فكيف يمكن ان يقال بأنّ التجربة لا دخل لها في ذلك او انها ذات تدخل قليل؟ اذا كان المراد بالتجربة، تـجربة الفشل، فهذه التجربة تدفع نحو التأمل في التقليد، لكنني لا اعتقد انه قد ثبت من خلال التجربة الواضحة وجود تعارض بـين التـقليد والتـنمية. وحـينما فشلت بعض البلدان في تنفيذ مشاريع التنمية وبرامجها، فمن الطبيعي ان يفكر البعض في العوامل او العقبات التي كانت وراء ذلك الفشل. ولكن هناك فرق بين التفكير في هذا الوضع وبين المقاومة او المعارضة التي تظهر خلال تنفيذ المشروع او البرنامج.

قلما وجدنا تقريراً يتحدث عن مقاومة زيد او عمرو لمشروع التنمية. بل وقد تحصل استنتاجات خاطئة للتقارير الموجودة في بعض الأحيان. فقبل ثلاثين عاماً حينما حدثت هزة أرضية في ايران ودمرت منطقة واسعة فـي نواحي «بويين زهرا»، شيدت للقرويين بيوت شبيهة بـبيوت المـدينة، فـلم يوافقوا على السكن فيها. فـعبَّر البـعض عـن ذلك المـوقف بـرفض التـقليد

للحداثة. والحقيقة هي انّ القرويين لم يرفضوا تلك البيوت لأنها مبنية وفق اصول الحداثة، بل لأنها لا تنسجم معهم، ولا تتلاءم مع روحهم وفكرهم وحياتهم. فإذا لم يكن البيت منسجماً مع نظام حياة الناس، فكيف يمكن لهم ان يعيشوا فيه؟

اذا كان قرويو «بويين زهرا» قد رفضوا البيوت التي لا يمكن ان تربى فيها الابقار والأغنام والدواجن، فإنّ سكان المدن الايرانية لم يبدو أية مقاومة او رفض للتغيير في الطراز المعماري لتلك المدن، بل ولم يتحدث أحد عن تطور كبير في الفن المعماري. اي حينما تم تشييد بيوت ذات جدران واطئة بحيث يستطيع المار في الزقاق ان يرى جميع زواياها، بدلاً من البيوت ذات الجدران المرتفعة والغرف المتداخلة والأروقة المتعرجة، لم تحدث اية مقاومة لهذا الطراز الجديد ولم تطرأ اية مشكلة، وسرعان ما تكيف الناس مع هذه البيوت الجديدة، وأخذ الطراز المعماري القديم ينمحي من أذهان الناس تماماً.

وبرهنت اختبارات تشييد البيوت انّ التقليد لا يقاوم مقاومة حادة في مواجهة قوة الحداثة والتنمية. والأشياء التي قيلت في هذا المجال، اجمالية وعامة وأُريد بها إثبات بعض الأحكام والأهداف الايديولوجية.

معظم ما يقال في التقليد والحداثة عادة، اقوال ليست لها جذور في وضعنا التاريخي. واكثر هذه الأقوال جدية، هي تلك التي تترجم او تكرر كلمات وآراء الباحثين والمفكرين الغربيين.

يقولون المهم هو أن نعرف مشكلتنا وان تكون لدينا القابلية على حلها، وليس مهماً متى ظهرت هذه المشكلة وكيف. فالمشكلة لا يدركها إلّا من يعيشها. ولربما يدرك الآخرون هذه المشكلة ويفكرون في حلول افتراضية لها، إلّا أنهم لا يستطيعون في نهاية المطاف حلها بدلاً من ذلك الذي يعيشها.

اي لو سلك الناس طريق الحداثة والتنمية الصعب، فليس بوسعهم

الاسترشاد والاهتداء بالأجانب في اصغر المسائل. اصولياً موضوع التقليد والحداثة ليس موضوعاً نظرياً صرفاً او نتيجة يفرزها الكشف الشهودي لدى المفكرين والعلماء. اي لا ينبغي الخلط بين هذا الموضوع وبين الفرضيات العلمية المحصنة. فموضوع العلاقة بين التقليد والحداثة موضوع تاريخي، وليس مجرد بحث نظري وعملي. اي يمكن ادراكه من خلال التجربة التاريخية.

وقد قلنا بأن الآخرين واولئك الذين لم يقفوا تاريخياً على التعارض بين الحداثة والتقليد، لا يستطيعون ادراك هذه المسألة وأمثالها كما ينبغي، وذلك لأنهم غرباء على التقليد. ولو تحدثوا عن علاقة التقليد بالأشياء الاخرى، فإنهم يجهلون التقليد كما يظهر في التجربة، بل يأخذون مفهوم التقليد بنظر الاعتبار فقط. ومن هذا النمط من الفهم بالذات، تنشأ المشاكل الخاصة بموضوع التقليد والحداثة. اي انّ اولئك الذين يأخذون الصورة الخيالية للمجابهة بين التقليد والحداثة بنظر الاعتبار، ينطلقون في دراسات شبه فلسفية مسهبة تعمل على تعقيد مشكلة التنمية والحداثة، بل انها تؤدي الى ايجاد الكثير من المشاكل والمعضلات.

أعتقد أنّ التقليد لا يعيق حركة التنمية، وينبغي علينا التفكير ملياً حين التحدث عن عوائق التنمية. ويمكن ان يكون التحدث عنها جاداً حينما تكون جميع متطلبات التنمية متوفرة والجهود المبذولة في هذا الاتجاه عقيمة. لكننا حينما نجهل المتطلبات او اننا نعرفها ولا نعمل على توفيرها، فهل يصح ان نتحدث عن العقبات والموانع؟ ولربما يمكن ان يبرَّر هذا الأمر نفسياً وقد يكون الدافع من وراء ذلك انتحال الأعذار لأنفسنا وكتمان الشعور بالنقص الذي لدينا. لكنني لا شأن لي بالقضايا النفسية وانما اريد ان اعرف بوضوح، إذا كان التقليد يتعارض مع التنمية، فما هو هذا التعارض؟ اي هل هناك حالة واضحة على صعيد الواقع تشير الى وقوع حرب بين التقليد والحداثة، او انّ

التقليد أغلق الطريق بوجه الحداثة؟

ان بعض الافتراضات من قبيل انّ «الحث على الزهد والقناعة يتعارض مع التنمية» لا تختلف من حيث الهشاشة والبطلان عن اقوال من قبيل «تقاليدنا تحث على التنمية». والأسوأ من ذلك، الفهم الخاطئ لدى اولئك الذين يدعون الى الاخلاق الرأسمالية.

هناك عدة عوامل تتدخل في هذا الفهم الخاطئ والعجز عن إثارة او تناول هذه القضية بشكل صحيح. ففي كثير من الحالات نرى انّ البعض ينظر الى التاريخ والمجتمع كما لو نظر الى آلية معينة، فيتصور انّ للتخلّف وعدم التنمية علة معينة ومستقلة عن التاريخ والمجتمع، واننا نستطيع بعلمنا وقوتنا واختيارنا اكتشاف تلك العلة وإظهارها من اجل ان يظهر المعلول.

هذه الفكرة ـ او على الأقل بالصورة التي رسمناها ـ تبدو مضحكة الى حد ما. لكن هذا التصور لم يكن من اختراعي، وانما ظهر بصور مختلفة منذ تلك الفترة التي اخذت فيها الانظار تتطلع الى الحضارة الغربية. فبعض مثقفينا يعتقدون مثلاً: بما اننا نكتب من اليمين إلى اليسار فسنبقى متخلفين، ولكي نتقدم مثل الاوربيين فعلينا أن نكتب مثلهم، اي من اليسار الى اليمين! ومن حُسن هذا التصور انه غير غامض، وبما انه غير غامض لذلك نستطيع اليوم معرفة الحكم الناشئ عن تجربة التاريخ في حق هذا التصور.

اما في هذا اليوم فيقولون بأنّ التقليد يعترض طريق التنمية، لذلك لابد من تغيير التقاليد من اجل تنفيذ مشاريع التنمية وبرامجها. فإذا كانت تركيا قد غيّرت كتابتها، ولم تول اليابان وكوريا والصين أهمية للخط والكتابة، واتضح ان التنمية لا علاقة لها بالخط، فكيف تتاح تجربة العلاقة بين التقليد ـ عموماً ـ والتنمية والحداثة؟ فالخط يمكن تغييره بقرار او مرسوم، غير انّ عقائد الناس لا يمكن تغييرها بمرسوم حكومي. وإذا لزم أو كان من الممكن تغيير العقائد، فلابد ان تكون تلك العقائد المتغيرة والنتائج المتمخضة عن التغيير، واضحة

لدينا تماماً. والأمر المهم هو أنه ما لم يأت شيء ما ويدخل الى دار الايمان والعقل ويستقر فيها، فلن تخلو هذه الدار من شيء. ولو قُدّر لأمر كهذا ان يتحقق، فلن تكون هذه الدار داراً. فهناك ملازمة بين الدار وساكنها، بل هناك وحدة بينهما.

اذن نحن لا نواجه قضية نظرية فحسب، بل انطلق البعض عملياً في ملاحقة العقبات والعراقيل في اعقاب فشل بعض البرامج التي قد تكون خيالية، من دون الاهتمام بوجود او عدم وجود الامكانات والمتطلبات اللازمة، وافترضوا انّ هذه العقبات تتمثل في التقاليد المتداولة. وبما انهم اضفوا طابع الجزم على افتراضهم هذا، لم يجدوا ضرورة في الرجوع الى التجربة، وانما اخذوا ينسجون ما شاؤوا من افكار على ضوء نزعاتهم الفكرية والدينية والايديولوجية. ولذلك يمكن ان توصف هذه القضية بأنها شبه علمية أو غير علمية. ولا ريب في ان تناول القضايا والمواضيع التاريخية وفق الاسلوب الذي تقترحه «الوضعية»[1]، ليس لا يوصل الى حل مطلوب فحسب، وانما تظل المشاكل مغطاة ايضاً.

العامل الآخر الذي يؤدي الى الوقوع في الخلط بين القضايا، هو الفكرة التي تطالب بالنظر الى الغرب كمركز للفكر والعقل والعلم وتوصي بضرورة الوثوق به، وترى ان طريق الغرب ليس صحيحاً فحسب، وانما هو طريق حتمي وقطعي للتاريخ العالمي الواحد. وعلى هذا الضوء لابد لجميع سكان العالم مهما كان وضعهم إما الدخول الى هذا التاريخ او التخلي عن المستقبل، إذ ليس هناك مستقبل آخر. ويمكن ملاحظة هذه الفكرة بشكل صريح او ضمني او مغطى في كلمات وكتابات عدد كبير من الخبراء والسياسيين والكتّاب والمثقفين وأساتذة الجامعات في البلدان غير الغربية.

---

1 _ Positivism

هؤلاء ينظرون الى الحضارة الغربية المعاصرة كأمر طبيعي، من دون الاهتمام بالأمر التالي وهو انّ الغرب قد شيّد العالم الحديث من خلال الإيمان بفهم الانسان وعقله واختياره، وعلى اساس مشروع رياضي وفكر نقدي. ولذلك يتصورون انّ على جميع سكان الأرض السير على خطى الغرب.

بين بعض هؤلاء، أشخاص لديهم نزعة شديدة نحو التقاليد الوطنية والقومية والدينية، وآخرون يصرون على انّ التنمية، حركة لا صلة لها بالغرب والتاريخ الغربي وانما هي تقليد ديني. اي انّ اصحاب هذا الرأي لا يقولون بأنّ الغرب نفسه صاحب عقل وفكر، وانما ينسبون ما موجود في الغرب من فكر وعقل الى انفسهم، ويحاولون تطبيقه على معتقدات الناس وتقاليدهم. وهناك ايضاً من توصل الى النتيجة التالية وهي: كل ما قيل في العقل والتنمية، مستوحى من تعاليم الدين.

في أعقاب تأليف «ماكس وبر» لكتابه في الرأسمالية والبروتستانتية، سعى البعض لتوسيع رقعة هذا البحث فكتبوا في الرأسمالية والكاثوليكية، والرأسمالية والبوذية. وألّف «ماكسيم رودنسون» كتاباً عنوانه «الاسلام والرأسمالية».وحينما طرق سمعي إسم هذا الكتاب لأول مرة، أصبحت في توق لمعرفة العلاقة التي رآها المؤلف بين الاسلام والرأسمالية. وشعرت بالهدوء حينما قرأتُ الكتاب ورأيت انّ المؤلف قد اكتفى باصدار حكم سلبي على الاسلام حينما قال بأنه لا يعارض الرأسمالية. فلو كان قد توصل الى النتيجة التالية وهي ان الاسلام يؤيد الرأسمالية، فمن حقنا ان نتساءل: كيف؟

«ماكس وبر» الذي درس العلاقة بين الرأسمالية والبروتستانتية، قام بقياس امرين ظهرا في وقت واحد، بينما لا يوجد أي تقارن زماني بين المسيحية والاسلام من جهة وبين الرأسمالية من جهة اخرى. فاذا كان هناك تناسب بين الاثنين، فلابد ان تكون الرأسمالية قد ظهرت بظهور المسيحية او بظهور الاسلام.

مع ذلك لابد من الالتفات الى الأمر التالي وهو انه قد يحمل فكر او دين ما بذرةً لفكرة لا تنبت إلّا بعد قرون من الزمن، او قد نلاحظ في نهج فكري او ديني ما عنصراً او مظهراً لفكر سابق. ولكن حتى مع افتراض وجود عنصر من المسيحية في النظام الاوربي والغربي المعاصر، لكننا لن نستطيع ان نسميه نظاماً مسيحياً، وليس بوسع أحد أن يعتبر النظام الغربي نظاماً مسيحياً.

على صعيد الاسلام، ما قيل في تأييد إمكان الجمع بين الرأسمالية والاسلام او التعارض بينهما، يُعدّ من نمط الشعار السياسي والخطاب الايديولوجي. ولكن من الممكن الاتفاق مع «رودنسون» في الأمر التالي: ان الاسلام في صورته المتحققة، لا يُعدّ عقبة في طريق التنمية الاقتصادية للبلدان الاسلامية. ولكن هناك من لا يقنع بفكرة انّ الاسلام لا يتعارض مع التنمية، وانما يتصور انّ التنمية هدف اسلامي، وانّ فكرة التنمية ظهرت في الاسلام بشكل صريح تارة وضمني تارة اخرى، قبل ان تظهر في الغرب.

ويبدو انّ هؤلاء لا يعوّلون كثيراً على النتائج والافرازات المترتبة على كلماتهم، وغير قلقين لو سُئلوا: إذا كان كلامكم صحيحاً، فلماذا ظهرت التنمية بعد ١٥ قرناً من ظهور الاسلام وفي خارج رقعة العالم الاسلامي؟ ولماذا نشاهد الدول الاسلامية ليست غير رائدة في التنمية فحسب، بل ومتزعزعة في طريق التنمية ايضاً. والأهم من ذلك نحن لا نعرف كلمة مرادفة للتنمية في الثقافة الاسلامية.

يبدو انّ هذا اللون من الادعاءات، قد ظهر لمجابهة اولئك الذين يعتقدون انّ فكرة التنمية تنسجم مع عالم يغيب فيه الدين. لكنّ هذه الادعاءات تضفي القدسية على التنمية، وليست رفضاً للادينيتها، لأنّ الذي يعتقد انّ الهدف من الدين هو التنمية، لا يجعل التنمية دينية، وانما يعلّق الدين على مشجب التنمية. ومع ذلك نظراً للحرمة التي يتمتع بها الدين وبما انّ الروابط الدينية هي أقوى الروابط والعلاقات، قلّما نجد من يصف اصحاب هذا النمط من الرأي

بضعف الرأي او الافلاس الفكري، فهؤلاء قد اتخذوا من الدين قناعاً لاخفاء ما في فكرهم وادراكهم من نقص.

في مقابل هؤلاء، بصرف النظر عن اولئك الذين توصف كلماتهم بأنها فارغة او منبعثة عن غرض ومكر، يقول بعض المتدينين العرفاء ـ الذين يسكن معظمهم في البلدان الغربية ـ انّ فكرة التنمية تتعارض مع الايمان القلبي. فهؤلاء يعتبرون العالم الغربي عالماً غير ديني، ويقولون بأنّ الايمان بالتنمية عين الشرك!

نقرأ في كتاب «معجم التنمية» المؤلَّف تحت اشراف «ولفغانغ ساكر» انّ مفهوم التنمية غيّر التاريخ الى برمجة وتقدير حتمي الى حد ما. والمراد هو انّ التنمية تتضمن ايديولوجية، هي من أكثر الايديولوجيات جماهيرية وعمومية. وقد شيدت على اساس فكرة انّ تاريخ العالم تاريخ واحد، وحيث تمثل الصورة المثالية للغرب بل الوضع الراهن للعالم الغربي، مصير هذا التاريخ، ولابد لجميع سكان العالم التشبّه بالغرب. والأمر المهم هو انّ رفض هذه الايدلوجية لا يتاح لأي أحد، لأنّ الناس لو رفضوا التنمية وأنكروها، فما هو الطريق الآخر الذي يمكنهم اختياره؟

التنمية ليست موضوعاً نظرياً كي يمكن عرض الأدلة والبراهين التي تؤيدها او ترفضها، وانما هي امر تاريخي. فنحن نواجه التنمية في التاريخ وليس في البحث النظري فقط، والموضوع ليس ان نعترف بصحة او خطأ التنمية او انها منسجمة او غير منسجمة مع التقاليد، وانما هو أنّ حياتنا مرتبطة بالتنمية، ولذلك ليس بوسع أي سياسي رفضها. ولو رفض السياسيون سياسة التنمية، فما هي السياسة الاخرى التي بمقدورهم اتخاذها بدلاً منها؟

لو تم إدراك هذا التساؤل على النحو الصحيح، لأصبح بوسع السائل العثور على الاجابة، أو لأصبح صاحب إدراك يستطيع بواسطته الخروج من مأزق الحيرة. اما إذا لم يُطرح هذا السؤال أو لو رُدّ عليه بإجابات قبل طرحه، فلا

يمكن التوصل الى حل. فذلك الذي يسعى للالتفاف حول هـذا السـؤال ولا يريد التأمل فيه، او يعتبر طرحه منبعثاً من القول بالجبر ورفض الاختيار، لا يمكن اعتباره متحرراً من الايديولوجية مهما فكّر في التنمية، ومهما تحدث عن معارضة الايديولوجية.

فإذا كان السؤال التالي «هل يمكن التخلي عن اسلوب التنمية؟» يتضمن القول بالجبر ويستلزم نفي الاختيار، فهل يُعدّ الأخذ به من دون أدنى تأمل أو تفكير، دليلاً على الاختيار؟ اولئك الذين يتحدثون عن الاختيار ويقولون بأننا مختارون في انتهاج نهج التنمية، لابد ان يؤمنوا ايضاً انّ بالإمكان التخلي عن هذا النهج أيضاً، إذ لا وجود للاختيار مع عدم وجود إمكان التخلي. لكنهم قد يقولون بأن الاختيار ليس اختيار الأخذ بالتنمية والتخلي عنها، إذ لابد من قطع طريق التنمية، لكن الانسـان مـختار فـي طـريقة قـطع هـذا الطـريق. ويطرحون ضمن هذا الاطار موضوع انسـجام وعـدم انسـجام التـنمية مـع التقليد، فيؤكدون على ان التنمية موضوع حتمي ولا تتعارض بشكل كلي مع التقليد، ولكن لو تحول التقليد الى عـائق فـي بـعض الأحـيان، فـلابد مـن تصحيحه و تغييره بـحيث يـتحول الى عـامل مسـاعد للـتنمية. كـما يـعود الاختلاف في شكل التنمية الى طريقة ومقدار تصحيح التقاليد.

اذن فالنزاع في حقيقة الأمر هو انّ هناك فئة تريد ان تعرف حقاً ما هـي العلاقة بين التقليد والحداثة والتنمية، لأنها تعتقد انـه إذا لم يـتم إدراك هـذه النسبة، فلا فائدة ترجى من السير في اي طريق قط.

لماذا يجب على البلدان المتخلفة عن التاريخ الغربي، الانطلاق في طريق التنمية؟ وهل تدل لفظة «يجب» على الجبر والاضطرار في جميع الأحوال؟ من اجل الاجابة على هذا اللون من التساؤلات لابد من انعام النظر في حقيقة التنمية. ومن خلال هذا التأمل وإنعام النظر نتحرر من تقدير التـنمية ونـضع أقدامنا في طريق الحرية. وهناك من ينظر الى هذا التأمل على انه زائد ولا

معنى له، بل يرون فيه تبديداً للوقت وعقبة في طريق التـنمية. وهـناك فـئة اخرى لا تعتقد ان هذا اللون من التساؤلات لا معنى له كلياً، لكنها تقول: بما اننا في بداية الطريق لذلك لا يصح ان نتساءل عن البداية والنهاية. وترى ان هذا التساؤل ينسجم مع أحوال الغرب. ولو بلغنا نـحن ايـضاً نـهاية طـريق التنمية، وواجهنا المعضلات والمشاكل، فبوسعنا آنذاك ان نتساءل عن مصدر تلك المعضلات وكيف نستطيع حلها.

لا ريب في ان الاختلاف بين هذين الرأيين، اختلاف ظاهري وصـوري. فحينما توجَّه الدعوة للتفكير في ظـروف التـنمية ومـتطلباتها والإمكـانات المستقبلية، يتفق اصحاب هذين الرأيين انه لم تعد ثمة حاجة للـتفكير، وانّ الآخرين قد فكّروا بما يكفي، ولا ينبغي التشكيك في مسلَّمات العصر.

حينما كتبتُ في مكان ما انّ من الضروري الأخذ بالتنمية كواقع لاسيما في الظروف الراهنة، وصفني البعض بأنني اقول بالحتمية التاريخية. وبودي ان اسأل هؤلاء: الستم تعتقدون بأنّ التنمية امر ضروري ايضاً؟ فهل تقولون انّ هذه التنمية اصبحت ضرورية بارادتكم واختياركم؟ فلو قلتم هكذا، فكّـروا للحظة واحدة: هل بوسعكم النظر الى عالم آخر غير عالم التنمية، او بعبارة اصح: هل ترون أمامكم وضعاً آخر وبمقدوركم اختيار طريق آخر غير طريق التنمية؟ فإذا لم يكن بوسعكم التخلي عن فكرة التنمية ولم يكن لديكم طريق آخر غيره، فلربما انتم حتميون ايضاً من دون ان يكون لديكم عـلم بـذلك. لكنني لن انسبكم الى الحتمية والجبرية. فهناك إكراه في الحـتمية، بـينما لم تسيروا في طريق التنمية ـ رغم انه طريق وهمي ومثالي ـ عن اكراه. وأنـتم لستم راضين بالتنمية فقط، وانما تطلبونها أيضاً، وتتصورون انكم قد اخترتم طريق التنمية بأنفسكم، وأنكم قادرون على كل ما تريدون. فالاختلاف قبل ان يكون قائماً في حقل التنمية، قائم في طريقة النظر الى الموجودات والكون والانسان. فأنتم ترون انّ لديكم القدرة على فعل اي شيء. لكنني اقول بشيء

من الجرأة انكم لستم اقوياء بالحد الذي تتصورون، بل انكم ضعفاء جداً في بعض الأحيان.

لا ريب في انّ اختيار الانسان شيء، وتغيير ظروف التغيير من دون توفير الأسباب والمقدمات شيء آخر. فأنتم حين لا تستطيعون تصور طريق آخر غير طريق التنمية، كيف ترون انفسكم مختارين امام هذا الطريق؟ فالاستسلام والشعور باللا جبر، امر آخر غير الاختيار. فالحجر لا يشعر بالجبر ايضاً، ولكن هل بوسع أحد ان ينسب اليه الجبر او الاختيار، ويصفه بأنه مختار او مجبر؟

اذا كان لابد ان تكون إحدى الفئتين السابقتين جبرية وحتمية، فالفئة التي ترحب بالتنمية وتوصي بها من دون قيد أو شرط، اولى بالجبرية والحتمية من الفئة الاخرى، لأنّ الفئة الاخرى تتساءل على الأقل عن طريق آخر يمكن اختياره، بينما ترفض هذه الفئة الاختيار تماماً وتعتبر نهجها عين الاختيار ونائب جميع الاختيارات. اي انّ هذه الفئة تابعة للعالم القائم ومقهورة من قبله من دون ان يكون لديها علم بذلك. فبما انها تميل الى نهج التنمية، تتصور أنها قد أخذت به عن اختيار. بينما الاختيار معناه القابلية على ممارسة الفعل وتركه، سواء كانت هذه الممارسة والترك، امر ينسجم مع الرغبة والميل او لا ينسجم.

نعود الى صلب الموضوع: هل لدينا طريق آخر غير طريق التنمية؟ نبرة هذا السؤال تبدو وكأنّ الاجابة يجب ان تكون اننا مجبرون على السير في طريق التنمية. لذلك لابد من تخفيف حدة النبرة: ما هي الامكانات التي لابد من توفرها لبلوغ التنمية؟ وهل نعلم اين ينتهي طريق التنمية؟ وكيف ينبغي قطع هذا الطريق؟

البعض يتصور انهم لو صوّروا التقاليد والآداب الدينية والرسوم القومية منسجمة مع التنمية، ولم يعارضها أحد، وتنطلق الألسن والحناجر لامتداحها،

فستتحقق التنمية تلقائياً. فهؤلاء يتصورون ان العلم الحصولي ذو تأثير كبير بما يفوق الحد. ورغم انهم يؤمنون في موضع آخر بانفصال العلم عن الايمان، لكنهم يعتقدون في هذا الموضع بالذات ان الايمان او شبه الايمان عين العلم. فيتصورون ـ مثلاً ـ لو انهم قالوا بأنّ الاسلام يدعو الى التنمية فستُرفع العقبات والموانع من طريقها.

الناس لم يفكروا في يوم ما انّ الاسلام يعارض التنمية، ولم يقفوا هم بوجه التنمية. وحتى لو كانت بعض التقاليد القديمة عائقاً في وجه التنمية، فالأمر لا يمكن حلّه من خلال تفسير تلك التقاليد أو محاولة تطبيقها على فكرة التنمية، أو الايحاء بأنّ الدين أو التقاليد غير متعارضة مع التنمية، لأنّ التنمية ليست متوقفة على تفسير هذا الكاتب او ذاك للمآثر والسنن التاريخية. ولو كانت لتلك التفاسير أغراض وأهداف سياسية واجتماعية فإنها تكون سطحية ولا أساس لها. ولو كان لها تأثير ما فإنه تأثير تخديري وسلبي.

عالم التنمية ليس بالعالم الذي يوافق جميع ساكنيه على التنمية ويطالبون بثمارها. والذين ينجحون في طريق التنمية، هم اولئك الذين تتحقق متطلبات سلوك هذا الطريق في وجودهم. وحينما ظهرت الحداثة في الغرب قامت بإزاحة العقبات والعراقيل. والعقبات الراهنة التي تعترض طريق التنمية ليست اقوى من تلك العقبات. اذن علينا الّا نتحدث كثيراً عن موانع التنمية. فالمهم هو ان تتوفر الرغبة في التنمية؟ اكرر، علينا ألّا نخلط بين الرغبة في التنمية وبين الطلب على البضائع الاستهلاكية وتقليد اسلوب الحياة الغربية. فالكثير من الناس يرغبون في أنْ يعيشوا على غرار الامريكيين وأنْ تتوفر لهم الامكانات المتوفرة في الغرب، لكنهم ليسوا من اهل الفكر والعمل، بل وبعضهم عاطلون عن العمل وكسالى.

اذن لابد من بذل مزيد من التأمل والتفكير حين إثارة السؤال التالي: ما هي عقبات طريق التنمية؟ لابد ان يجيب على هذا التساؤل اولئك الذين

سلكوا هذا الطريق واصطدموا خلال ذلك بالعراقيل والعقبات. فما هي تلك العقبات؟ العقبات التي تُذكر عادة لم يتم الحصول عليها من خلال التجربة وانما هي من صنع الأوهام، او في أحسن الاحوال مستنتجة من قياس وضع العالم غير النامي بمطلع مرحلة الحداثة في الغرب.

نحن نعلم انّ كل شيء في الغرب قد تغير مع ظهور الحداثة، واصبح العالم عالماً آخر. ويتصور البعض في هذا اليوم انّ بعض تلك التغييرات علة لتغيرات اخرى، وحيثما تحدث هذه التغييرات يمكن ان تتحقق نفس النتائج التي تحققت في الغرب. فالدين مثلاً قد أصبحت له مكانة اخرى في ظل الحداثة وبات يُفسَّر بشتى التفاسير. ولا شك في انّ هذه التغييرات والتفاسير منسجمة مع ظاهرة التجدد ومسارها، ولربما تُعدّ جزءاً من متطلباتها، ولكن من السذاجة تصور انّ بإمكاننا ايجاد هذه التغييرات في كل مكان.

التغييرات التي حدثت في الغرب لم تكن تهدف الى تحقيق مكاسب اقتصادية واجتماعية وتنموية. ولكن حينما انطلقت اوربا في طريق التنمية اخذت تتغير بشكل تدريجي اعتقادات الاوربيين وعاداتهم وآدابهم واخلاقهم ونفسياتهم، وليس أنّ تغييراً قد طرأ على الدين فجأة، او أنّ رجلاً مثل «مارتن لوثر» قرر تأسيس المذهب البروتستانتي فتغيّر كل شيء في اعقاب ما يعرف بالاصلاح الديني.

والأسوأ من ذلك انّ هناك من يتصور انّ الدين إذا فُسِّر طبقاً لايديولوجية ما او كما يشاء البعض، فستظهر جميع آثار الرقي والتنمية دفعة واحدة.

المجتمع البشري ليس تركيباً بايوكيمياوياً كي نغيّر فيه عنصراً او نضيف اليه عنصراً او نحصل على نتائجنا الافتراضية التي تحلو لنا. وأنا لا ادعي انه لا توجد اية عقبة تعترض طريق التنمية في العالم اللا نامي، وانما اقول لابد من العثور على العقبة خلال التجربة وليس عن طريق الوهم والقياس.

لقد أثبتت التجربة ان من العوامل التي تعرقل مسار التنمية، هو النظام

الاداري البطئ، والمضطرب، والروتيني، والمهمل، والمتشدد، والمتحجر. كما لا يمكن الشك في انّ التنمية لا ينسجم معها كل نظام فكري. ولابد من الاهتمام بالعلم والتحقيق ايضاً. غير انّ هذه الشروط والمتطلبات ليست منفصلة عن التنمية ولا متقدمة عليها، ولم تتوافر من الخارج او من خلال افكار مستقلة عن فكرة التنمية. فالاصلاح الاداري، وفهم التنمية، والرغبة في الدخول الى ميدانها والاستعانة بالعلم والتحقيق، من المتطلبات الضرورية للتنمية.

يقولون انّ ثمة مؤسسات تتميز بالمرجعية والقوة. وما دامت هذه المؤسسات، فلن يتحقق النظام العقلي للحداثة. والتنمية لا تظهر لمجرد إضعاف او الغاء مؤسسة ما، وانما تقتضي ايجاد مؤسسات مناسبة وتظهر مع هذه المؤسسات. إذن ما ينبغي التأكيد عليه هو ظهور ارادة التنمية. فهذه الارادة تكتسح بدعم من العقل والعلم المنسجم معه، اي مزاحم ومانع ومعرقل. ويبدو انّ ظهور هذه الارادة امر بعيد جداً في العصر الراهن لأنّ التنمية تعني نشر الحداثة عن طريق البرمجة. فتاريخ الحداثة عبارة عن المسار الطبيعي للتاريخ الغربي. اما تاريخ التنمية فهو تاريخ اقتباس الحداثة والتشبه بالغرب. فالحداثة ظهرت وانتشرت من خلال الارادة، اما التنمية فيرسمها الخبراء والمبرمجون. ومع ذلك لابد من وجود عزيمة وطاقة من اجل تنفيذ البرنامج.

على مدى اربعين او خمسين عاماً من تاريخ الفكر التنموي، كانت هناك اربعة تفاسير: الأول، تفسير علماء الاقتصاد. فهؤلاء المبتدعون لفكرة التنمية، كانوا يتصورون انّ التنمية ستتحقق بمجرد البرمجة الاقتصادية والاستثمار. والثاني، تفسير ظهر خلال تجربة التنمية، ويذهب اليه علماء الاجتماع. فهؤلاء يعيرون اهمية للظروف الثقافية والنفسية والاخلاقية التي تعيشها التنمية وكذلك للعقبات النفسية والاجتماعية التي تعترض سبيلها، لكنّ وجهة

نظرهم الغالبة هي ان التنمية تتوقف على توافر المقدمات والمتطلبات الضرورية وازالة العقبات والعراقيل. إذن طبقاً لهذا التفسير تنفصل متطلبات التنمية عن التنمية ولابد من توافرها قبلها.

التفسير الثالث هو أنّ التنمية هي عين الإعداد للتنمية، واذا كان بوسع الشعب ان يُعد متطلبات التنمية، فهذا يعني سيره في طريقها. والتنمية وفق هذا التفسير لا تنفصل عن متطلباتها، وكلاهما يتحقق معاً وبصورة تدريجية.

التفسير الرابع هو الشك في ضرورة التنمية، ورفضها في بعض الأحيان. ويبدو أنّ هذا التفسير لا يظهر بسهولة ولا بصراحة في الدول التي يعبَّر عنها باللانامية، وقد ظهر هذا التفسير ـ أسوةً بالتفاسير الاخرى ـ بين الغربيين ومن قبل المفكرين الغربيين. ويؤكد على ماهية الحداثة والتنمية ويرى انّهما لم يتركا موضعاً لتعلق الأمر القدسي. ولا شك في أنّ النظر للماهية، عمل خاص بالفنان والفيلسوف. ولذلك يشكل الفلاسفة معظم اصحاب هذا التفسير.

ظهر مثل هذا التفسير في بداية تاريخ الحداثة وضمن دائرتها. فآنذاك رأى البعض نهاية الطريق وامتلأت قلوبهم بالخوف. فكان الدكتور «فاوستوس» في مسرحية «كريستوفر مارلو»، أحد مظاهر هذا الفكر. وكان «بليك ويبتس» الذي يُعدّ من كبار شعراء الغرب في العصر الحديث، يستاء حتى من العلم، فكان يصفه بأنه افيون سكان المدن المرفهين.

المنتقدون الغربيون المعاصرون، غير متفائلين ازاء المستقبل، وبلغ الأمر حداً بحيث حتى حينما يُسأل الكتّاب المدافعين عن الغرب، عن المستقبل، فإنهم يهربون من الاجابة على هذا السؤال، ويقولون مثلاً: حبذا لو تجنبنا من السؤال عن المستقبل وألّا نفكر به، ويقول البعض في تبرير هذا التهرب ان التفكير في المستقبل قد يؤدي الى الثورة والفاشيّة.

التفسير الرابع، ينسجم مع الفكرة القائلة بأنّ الأمل بمستقبل الغرب قد ضعف، أو انتهى اي امل بالمستقبل، وفي مثل هذه الحال، ماذا يمكن ان تكون

التنمية التي هي عبارة عن تشبّه بالغرب؟

هذا النمط من الدراسات ليس لديه أي انصار او مؤيدين في عالمنا المعاصر سيما في البلدان غير النامية. وتفسير ذلك هو اذا لم يكن امام الناس طريق آخر غير التنمية فلماذا وكيف يعرضون عن التنمية؟ ثم ما هو الطريق الذي يسلكونه لو أعرضوا عن طريق التنمية؟

تبرز هنا قضية اخرى تصطبع بلون سياسي وايديولوجي غالباً، وهي: ما هي الأهمية التي نوليها للتنمية، وما مدى رغبتنا فيها؟ ولا شك انّ الاقتصاديين الغربيين كانوا يفكرون في بادئ الامر في انقاذ الاقتصاد الغربي، ويرون في التنمية حلاً للمشكلة الاقتصادية العالمية. ولكن بما أنّ الاستقلال السياسي لكثير من البلدان كان يتوقف على التنمية، لذلك لم يكن بوسع سكان تلك البلدان ان يتخذوا موقفاً حيادياً ازاء التنمية. فالتنمية كانت من وجهة نظرهم عين النجاة.

اذن من الطبيعي ان يتحدثوا عنها برغبة شديدة ويرفضوا بقوة اية معارضة لها، بل ويعترضوا على اولئك الذين يأخذون بالتنمية بصفتها ضرورة واقعية، قائلين: أنتم جبريون لأنكم تأخذون بالتنمية نزولاً لحكم الضرورة!

هؤلاء الذين يدّعون الدفاع عن الحرية والاختيار لا يعلمون انهم ايضاً يقولون بضرورة التنمية، لكنهم يريدون ان تُستقبَل هذه الضرورة برحابة صدر وعن طيب خاطر، غافلين عن الأمر التالي وهو انّ مجرد الترحيب بالتنمية واستقبالها، لا يُسعف التنمية ولا يساعدها.

لابد من معرفة حقيقة التنمية ونسعى لتحقيقها ونحن نعلم انّ الصورة الأفضل لمستقبلها، هي صورة مستقبل الغرب. ولو كان بالإمكان تحاشي بعض محذوراتها وافرازاتها، فهذه مسؤولية تقع على عاتق اصحاب الموقف الواقعي، وإلّا فإنّ اولئك الذين يوجبون على الناس النظر الى التنمية كأمر مقدس والتضحية من اجلها بكل عزيز، انما يفرضون عقيدةً شبه دينية، إلٰهها

او آلهتها من نسيج خيالنا.

طبعاً الغرب يؤمن بالحداثة، لكنه لم يخطط كي يكون لديه مقلدون يسعون لفرض الايمان بالتنمية والاعتقاد بها من خلال شتى التدابير وألوان الحيل. فليس هناك اختلاف في أن الرخاء أفضل من الفقر، والناس يسعون في طلب الرخاء، ولكن لا ينبغي الخلط بين طلب الشيء وبين الاعتقاد به. فالجائع يطلب الطعام لكنه لا يعتقد به ولا يعبده. فيمكن من خلال الدعاية للاشياء الاستهلاكية زيادة حاجات الناس الى هذه الاشياء، وجعلهم أكثر حاجة للتنمية، لكن المجتمع المحتاج وذا الاستهلاك الاكثر، لا يعتقد بالتنمية بالضرورة، ولا يضع قدمه في طريقها.

قلنا بأن التفسير الأول للتنمية تفسير اقتصادي، لكن هذا التفسير فقد اهميته في العصر الراهن، ولربما لا زال يحظى بشيء من الاهتمام لدى الخبراء الاقتصاديين العاملين في حقل التخطيط. لكن سوق التفسيرين الثاني والثالث لا زالت مزدهرة، فيُقال طبقاً للتفسير الثاني انه لابد من ملاحظة الظروف والأوضاع الثقافية والاجتماعية، ثم القيام بازالة جميع العقبات التي تعترض طريق التنمية او تغييرها بحيث تخرج عن كونها عقبات.

اصغر عيوب وجهة النظر هذه هو انّ الشعور بالنقص يظهر فيها على شكل غرورة وتكبّر. فما هي تلك العقبات التي ينبغي ان تُزال وأين؟ فهل يمكن ان نتوقع من اناس يعجزون عن تنظيم شؤون حياتهم العادية ويمارسون التقليد في التعليم والعلم، ان يهبّوا لاصلاح العقائد والأفكار، ويحركوا عجلة التاريخ كما يشاؤون، ويتلاعبوا بمادة التاريخ كما يحلو لهم؟

قولهم بوجوب معرفة الاوضاع والظروف، قول حسن، ولكن من الذي بمقدوره ملاحظة تلك الاوضاع ومعرفتها؟

المؤاخذة الاخرى على وجهة النظر هذه هي انها تقوم على التسليم بوحدة التاريخ ومطلقية التاريخ الغربي. اي عاقبة جميع سكان العالم لا تختلف عن

عاقبة الغرب. ولولا الموانع والعقبات القائمة في الطريق لبلغت جميع الامم نفس المقصد الغربي فكأنّ التنمية أمر تقتضيه الحتمية التاريخية، وانه كان مقدَّراً على الانسان منذ الأزل ان يكون له مسار تاريخي معيَّن، ويبلغ هذا المسار التاريخي كماله في العالم الغربي، وتسير باقي الامم والشعوب خلف الغرب وتشترك في هذا الكمال الى حد ما.

لو أُخذ بأصل هذه الفكرة، فماذا ينبغي أن يُفعل وماذا ينبغي ان يقال؟

لربما، لا نعترف بالمسار الضروري للتاريخ، ولا نعتبر صورة الحياة الغربية كمالاً للتاريخ، لكننا قد ننظر في الوقت نفسه الى التنمية كأمر ممكن، وأحد إمكانات التاريخ.

هذا الأمر الممكن قد أصبح ضرورياً في عصرنا الى درجة بحيث لا يمكن الإعراض عنه إلّا من خلال ظهور فكر جديد وبشارة عالم آخر. ولا شك في انه لا يتاح لكل أحد معرفة كيف يصبح الأمر الممكن ضرورياً. وحتى بعض من يدّعي انه صاحب شأن فلسفي، نراه حينما يسمع بأنّ هناك من يصف التنمية بالإمكان، يعتبر هذا الموقف معادياً للحداثة والغرب. وحينما يسمع انّ هذا الامكان قد تحوّل الى ضرورة، يقول انّ هذا التناقض وأنّ صاحب هذا الرأي يرفض الاختيار ويطوّق نفسه بطوق الجبر، ناسياً انه قد اعترف منذ البداية بجبرية مسار التاريخ الغربي ووضعية صور تغييره، ثم راح يتحدث عن الاختيار من دون الالتفات الى هذا المعنى.

لاشك في انّ التحدث عن ازاحة عقبات وموانع التنمية، يقترن غالباً مع خيال القوة ووهم الاختيار والحرية. ولكنّ الأمر المهم هو معرفة موانع التنمية وعقباتها.

على العموم، لو قيل بأنّ التقليد يعيق التنمية، فعلى القائلين ان يبينوا قبل كل شيء ما هو ذلك العائق. ولو نجحوا في معرفة العائق فعليهم ان يعرفوا كيف هو ذلك العائق، وأين، وهل بوسعهم ازاحته. ثم لو انهم نجحوا في تغيير

ذلك التقليد ـ اي العائق ـ أو ازاحته، فهل لديهم علم بما سيترتب على ذلك من نتائج على الفرد والمجتمع؟

انا اعتقد ان هذه القضية ذات صلة بأزمة الحداثة قبل ان تكون ذات صلة بالتنمية، لأن التساؤل ـ وكما اوضحنا من قبل ـ لم يظهر في تجربة التنمية، ولديه صورة مبهمة واجمالية. أما الحداثة التي دخلت مرحلة الشك والتزعزع، فإنها غاضبة لأنّ التقليد لازال قائماً. فقد جاءت الحداثة لطرد التقليد من الباب الآخر وقد حجبتها وأسدلت عليها الستار لما يقرب من قرنين، إلّا انها لا تطيق في هذا اليوم حتى الوجود المهجور والمحجوب للتقليد.

اذا كان التقليد يعني القاعدة التي لا تقوم على ارادة الانسان وعقله الذاتي، فإنه لن ينسجم مع عقلانية الحداثة. فخلال تلك الفترة التي كان يسود فيها نظام الحداثة العقلاني وتتقلص دائرة التقليد باستمرار، لم يكن يشعر أحد بوجود تعارض بين التقليد والحداثة. اما في العصر الراهن وبعد أن شاخت الحداثة وأصبحت من دون مستقبل، وضعفت ضغوط وقسريات مرحلة الحداثة، باتت الصراعات بين الاثنين امراً طبيعياً. معنى هذا انّ التحدث عن التعارض بين التقليد والتنمية وازاحة التقاليد المعترضة، دليل على أزمة العالم المتجدد، وردة فعل طبيعية للحداثة، وليس سعياً علمياً ونظرياً لحل الأزمة.

في اوربا وأمريكا، حين انتشرت الحداثة تدريجياً، أخذ يتقلص نفوذ وتأثير التقليد، ولكن لم توضع خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر أية برامج او خطط لازاحة عقبات الحداثة او تغيير التقاليد. لا نعني بهذا الكلام انّ التقليد لم يتغير وانما نعني انّ التقليد حينما تغير، انتشرت الحداثة ايضاً. ويمكن تطبيق هذا الحكم على التنمية ايضاً، اي لا يلزم تغيير التقاليد من اجل إعداد الأرضية للتنمية.

لاشك في انّ التخطيط لتغيير التقاليد يؤدي الى ايجاد ارباك واختلال في

حياة الناس من دون ان يكون له أثر ايجابي على التنمية، إذ لا يمكن تغيير الاصول والمبادئ الفكرية والعقائدية من خلال التخطيط والبرمجة. وحتى لو فرضنا إمكانية تحقق هذا الأمر، فإن اولئك الخارجين عن دائرة العلم والتجربة الدينية لا ينبغي عليهم تناول مثل هذه الامور.

العيب الاكبر في مثل هذا اللون من الخلط هو انّ البعض يطلقون على التعليمات الاجتماعية إسم «الفلسفة» و «الفكر»، فيهبطون بالفلسفة الى مستوى المواضيع العلمية اليومية.

لربما أُثير التعارض بين القوانين البشرية والأحكام السماوية لأول مرة، في مسرحية «انتيغون» لسوفوكل. ففي هذه المسرحية يرى «انتيغون» ضرورة إطاعة القانون السماوي في مقابل «كريون» الذي يعتقد انه ملزم برعاية القانون البشري. وقد اصبح هذا التعارض معقداً جداً في العصر الحديث، بحيث لم يعد من السهل بحث التناقض بين الاحكام السماوية والقوانين الوضعية. فنجد بعض المتدينين يعتقدون بوجوب احترام ورعاية بعض الاصول والقواعد التي صنعها الانسان، متخذين من حكم الشرع رصيداً لدعم تلك الأحكام. اي أنهم يضفون على الاحكام الوضعية البشرية اعتباراً دينياً ويرجعونها الى الدين، مشددين على انّ اطاعة هذه الاحكام إطاعة للدين.

من بين المواضيع التي أُضفيت عليها اعتبارات دينية، موضوع «التنمية»، فيقول البعض انّ التنمية أمر اوصى به الاسلام. وهذه الجهود التي تُبذل بإسم الدفاع عن الاسلام، تُعدّ خطوة على طريق أنسنة الأحكام والقوانين السماوية، وإلّا لا توجد أية ملازمة ذاتية بين الدين والتنمية. ويُعدّ السعي لاثبات مثل هذه الملازمة تصرفاً ساذجاً لتبرير شيء ليس بحاجة الى تبرير.

يتخذ التأكيد على التقاليد المزاحمة والمعرقلة في بعض الأحيان طابع الإفراط في انتقاد الماضي والمآثر التاريخية، بل ويأخذ شكل التبرير للفشل

والهزيمة أيضاً. فإذا كانت التقاليد معرقلة ومزاحمة، كان ينبغي ألاّ يوافق الناس على حدوث أكبر التغييرات في فنونهم المعمارية، وأن يعبّروا عن سخطهم على نظام شق الشوارع ومدّ الجسور الذي يربك العلاقات القائمة بين محلات المدينة وسكنتها. حين حلول التنمية تغيّر نمط بناء المدن، والجلوس والنهوض، وطريقة تناول الطعام الخ. على هذا لا ينبغي التحدث الى هذا الحد عن التعارض بين التقليد والتنمية. فحينما تأتي التنمية تتغير التقاليد تلقائياً. اي ان الناس لا يرفضون التنمية. ولو حدثت مقاومة لها فلن تكون ذات تأثير كبير.

في بداية العصر الصناعي، كان العمال يلحقون بعض الاضرار بالآلات والمكائن الصناعية، وكان التصور السائد آنذاك هو انّ العمال يقومون بذلك انتقاماً من هذه الآلات لأنها حلت محلهم وجعلت اعداداً كبيرة منهم عاطلة عن العمل. ونجد هذا التصور حتى في بعض الروايات التي ألّفها بعض كبار الكتّاب الفرنسيين[1]. غير انهم كانوا يقومون بذلك لأنّ الماكنة غيّرت العمل التقليدي، وبما انّ العمال كانوا منشدّين الى التقليد، لذلك هبّوا لمحاربة الماكنة. لكنّ التقليد سرعان ما تغيّر، والعمال سرعان ما تصالحوا مع الماكنة.

في حالات اخرى، لم يستمر الصراع بين التقليد والحداثة طويلاً، إلّا إذا اردنا بالتقليد المجتمع القديم بأسره وتمامه. وفي مثل هذه الحالة سيكون التقليد، في مقابل عقلانية الحداثة. فإذا كان شرط التنمية هو الانقطاع عن النظام القديم والدخول الى العقلانية، فكيف يمكن تحقيق ذلك.

يقولون ان العالم القديم كان مقترناً بالسحر والخرافة، بينما بدأ العالم الجديد بمحاربتهما. ولا شك في ان التخلص من السحر والخرافة، كان شرطاً للحداثة، لكنّ الحداثة لا تتحقق بمجرد التخلص منهما. فبمقدور الانسان الّا

---

١ ـ كروايتي «الكعب الحديدي» و «انسانيات الرث الثياب».

ينظر لموجودات العالم على انها مخلوقات الهية، ويعتبرها مواد ميتة وقابلة للقياس. ويمكن التصرف فيه من خلال القياس. ورغم ذلك لا يتحقق العلم الجديد والتقنية الحديثة من دون توافر ارادة القياس والتسخير.

يقال ان المجتمع الديني لا ينطلق في طريق التنمية بسهولة، ولذلك لابد من تغيير المعتقدات الدينية. ولكن هل يمكن للناس الاقبال على التنمية بمجرد الإعراض عن الدين؟ وهل رأينا مجتمعاً طوى بسرعة مراحل التنمية لأنه تخلى عن الدين او غيّره وفق مبادئ الحداثة؟

لربما يقال: لا يمكن للتنمية ان تتحقق ما لم يتم التخلص من جميع العقبات والموانع التي تعترض طريقها. لذلك لابد من ازالة العقبات اولاً، ثم وضع الاقدام في الطريق. ولكن برهنت تجربة التاريخ على اننا لا نمتلك رأياً صائباً في تشخيص العقبة والمانع عادة، بل وقد تكون تشخيصاتنا مضحكة ومثيرة للسخرية في بعض الأحيان.

اذن ينبغي اليوم ان نضع الاقدام في الطريق، ومتى ما اصطدمنا بعقبة ما علينا ان نفكر في طريقة للتخلص منها، فالتوقف في موضع الغفلة، والانشغال بالقيل والقال، والتحدث عن موانع وهمية وعقبات خيالية، ليس سوى تبرير لحالات الضعف والعجز. وكلما كانت هذه الانشغالات مزوقة بامتداح الحداثة واستحسان التنمية، كلما تحولت الى عقبة في طريق الحداثة، ومعرقلاً لحركة التنمية.

الفصل الأول

كنا اقل دفاعاً عن التقليد قبل ان نكون تقليديين، ونجهل تماماً التعارض بين التقليد والحداثة. وانه لأمر طبيعي وحتمي ان تبدو بعض تقاليد ورسوم شعوب ما غير مطلوبة في نظر شعوب اخرى. فنحن الايرانيون مثلاً تعلمنا خلال انفتاحنا على الغرب بعض الاشياء ورأينا في بعض سلوكياتهم وآدابهم اموراً لا تنسجم معنا. وهذا اللون من الاختلافات، موجود دائماً بين الحضارات. ولكن الى ما قبل ثلاثين او اربعين عاماً لم نكن قد وضعنا الحداثة في مقابل التقليد. ولم نكتشف نحن هذا التقابل او التعارض في هذا اليوم. فقد أُثير موضوع التقليد والحداثة في اوربا، واكتسب هذا الموضوع أهمية بعد دخول اوربا وأمريكا الى مرحلة فكر ما وراء الحداثة وظهور صعوبات وأزمات في طريق التنمية الاقتصادية والسياسية والاجتماعية[١].

حينما يتبلور الأمر في صورة انتخاب التقليد او الحداثة، لا تفكر حين ذاك اين يقع كل منهما، وكيف هما، وماذا يريدان منا، وهل هما قريبان منا. ولربما

١ ـ لابد من استخدام بعض التعابير مثل «التنمية الثقافية» بتحفظ. فإذا كانت الثقافة هي العادات والسلوكيات، فلا يصح الحديث عن تنميتها. كما لا يمكن للتنمية الثقافية ان تعني تنمية الثقافة القديمة.

لهذه الغفلة مبرراتها، لأنّ قضية التقليد والحداثة قد أُثيرت بـمقتضى العـمل والأوضاع العملية، ولربما لابد ان يتضح بها مصير التنمية.

اذن لا يمكن حل معضلة العلاقة بين التقليد والحداثة من خلال البـحث والدراسة مهما كانت الدقة، لأنّهما ليسا من الامور الثابتة حـتى مـن حـيث المفهوم. ولربما لا يتاح لنا ان نثبّت لهما مقاماً او نرسم بينهما خطاً رابطاً حتى في الخيال. وأسهل طرق الدخول الى البـحث هـي ان نـرى كـيف انـطلقت الحداثة الى اماكن مختلفة وكيف تمّ استقبالها فيها.

دراسة قصة مجيئ العصر الحديث واندثار العصور الوسطى، تتضمن الكثير من الدروس والعبر. لكنّ مشكلتنا من نوع آخر، فـنحن نـتصور انّ طـريق التنمية الذي شُقّ في اوربا مفتوح دائماً، وبمقدور الجميع السير فيه بسهولة، غافلين عن الحقيقة التالية وهي انّ تاريخ اوربا الحديث لا يـتكرر فـي أي مكان من العالم، رغم انّ ماهية الحداثة لا تختلف في اي مكان، إذ انّ الحداثة الغربية هي التي تنتشر في كل مكان.

اذن اين هو الاختلاف؟ وما هو مصدره؟ ولماذا انطلق البعض في طريق الحداثة وتوقف البعض الآخر؟ فهل يرجع الاختلاف الى ان تقاليد وثقافات البلدان غير الاوربية ليست من نمط ثقافة القرون الوسطى؟

لاريب في وجود اختلاف وتباين بين الثقافات القديمة في آسيا وأفريقيا وبين ثقافة القرون الوسطى، لكن اختلاف الوضع العالمي الراهـن لا يـمكن تفسيره على ضوء اختلاف الثقافات القديمة. فـحينما تـحدثت اوربـا بـلغة الحداثة اخذت لغة القـرون الوسـطى تـضمحل وتُـنسى بشكـل تـدريجي. وسرعان ما أخذت الآذان تُبدي رغبة وشوقاً لسماع اللغة الجديدة، وتتطبع عليها، وقلما بقيت اذن تصغي للغة القرون الوسطى.

حديث كل عصر يقترن بكلمات تكرارية وألفاظ مـتبقية مـن المـاضي.

والحديث او الشيء الذي يعبَّر عنه بـ«الخطاب» او «المقال»[1]، لا يشبه جميع الكلمات التي تقال عادة. فالخطاب كلام تاريخي، ولكل عصر خطاب خاص به. وهو كلام متزن وفي محلّه، وكل ما عداه مشوّش وغير مترابط.

يرى «لايبنتز» انّ المقال يمثل كلام الضبط والربط ويحكي عنهما. وليس من قبيل الصدفة ان يطلق ديكارت على أهم كتبه إسم "discours"، ولم يكن هذا الكتاب تقريراً شخصياً لديكارت وانما كان تقرير نظرية انطلقت بفكر اوربا وعملها وشيّدت صرح نظام الحداثة.

من الواضح انّ الفلسفة الفرنسية لها لون ورائحة يختلفان عن لون ورائحة الفلسفتين الألمانية والانجليزية. ورغم انّ هناك تبايناً كبيراً بين الفلسفتين الاخيرتين، الا انّ هذه الفلسفات الثلاث، هي في نهاية الأمر فلسفات ديكارتية.

واضح جداً تعلق لايبنتز بالمدرسة الديكارتية، وقد يكون «جون لوك» التجريبي المعاصر لـ«لايبنتز» ديكارتياً ايضاً بنفس مستوى «لايبنتز». والأصح ان نقول بأنّ الفلسفة الاوربية الحديثة ليست وحدها ديكارتية لأنّ تقرير ديكارت تقرير للحياة الحديثة بأسرها.

كان لكل من القرون الوسطى واليونان، نظام خاص في تاريخ اوربا، كما كان لكل تاريخ آخر نظام خاص في خطابه. وقد وضع ديكارت في كتابه، أساس نظام خطاب الحداثة ومقالها. فهو مقال في الاسلوب الذي انطلق الى اليوم بالعلم والعمل والتقنية والسياسة الى الأمام. ولا يختلف هذا الخطاب عن الخطابات الماضية من حيث الظاهر. فخطاب ديكارت:

١ ـ خطاب «انا افكر إذن أنا موجود»، وهو كلام ليس خارجاً عن وجود الإنسان، ولم يوحَ به من العالم العلوي والعقل الفعال.

---

1 _ Discourse

٢ ـ خطاب «الادراك الذاتي»، وهو ادراك لم يكن نتيجة لادراك عالم الخارج، إذ يعتقد ديكارت ان روح الانسان لا تنسجم مع الجوهر المادي، بل يتحقق علمه بالخارج وعالم التجربة من خلال الادراك الذاتي.

يُعد كتاب "Discours" لديكارت الاساس لتنظيم الفلسفة والعلم الحديث، فتقع جميع مقالات وخطابات عالم الحداثة الاخرى في ظله، لا أنْ نقول ان اي كلام ينطلق من اي شخص يجب ان يتفق مع آراء ديكارت، فنحن نعلم ان بعض اتباع ديكارت ومؤيديه قاموا باصلاح بعض آرائه، وسعوا لرفع نواقص فلسفة استاذهم، لكنهم والى جانب سائر فلاسفة العصر الحديث لم يثيروا اي تساؤل او شك حول اصول ومبادئ هذا الكتاب، حتى فترة متأخرة وقد انتشر هذا المقال او الخطاب الديكارتي خلال عدة قرون وخرج تدريجياً من دائرة وحدود اللغة الديكارتية أيضاً. ولاشك في ان دائرة انتشار اي خطاب لا تمتد الى ما لا نهاية، فلكل خطاب حد ونهاية.

هل تحدّد الخطابات بعضها بعضاً؟ وهل لكل منها حد يغلق الطريق بوجه الخطابات الاخرى؟

هذه قضية معقدة ليس من السهل ايضاحها، ولو أُريد ايضاحها من خلال الاستعانة بالأمثلة لربما أثار ذلك نوعاً من سوء الفهم والخلط. ولربما يكون خطاب البروتستانتية يتناسب مع ظهور الرأسمالية كما يذهب الى ذلك «وبر»، ولكن ليس واضحاً ما هي طبيعة ذلك التناسب، وما هو مصدره، ولماذا كانت الكاثوليكية عقبة في طريق الحداثة.

كذلك حينما يقال بأن المقال الديكارتي، خطاب جديد بالقياس الى خطاب القرون الوسطى، لا يراد بذلك انّ «ديكارت» لم يكرر كلام القرون الوسطى وانه كان صاحب آراء جديدة خاصة. فالمراد بالاختلاف بين الفكر الديكارتي وفكر القرون الوسطى هنا، هو شيء أكبر من ذلك. وكان «كانت» على اختلاف مع «ديكارت»، ويقوم نظام فلسفته على نقد «ديكارت».

ويختلف جميع الفلاسفة فيما بينهم لاسيما فلاسفة العصر الحديث، لكنهم جميعاً ينفصلون تقريباً عن القرون الوسطى في عالم واحد وبخطاب مشترك. ولا يشك احد في الاختلاف ما بين ديكارت وهيغل، لكنّ هذا الاختلاف قائم في ظل عالم واحد، بينما يرجع هيغل والقديس توما الاكويني الى عالمين مختلفين ولكل منهما خطاب خاص به.

يعترفون عادة بعمق الاختلاف ما بين توما الاكويني وهيغل، ولكن لا يوافقون على عدم وجود أي وجه من وجوه الاشتراك بين الاثنين، او انّ الاختلافات بينهما كبيرة الى درجة بحيث لا يفهم اي منهما لغة الآخر. ولو كان الامر كذلك، كيف يقاس الغزالي بديكارت، وهيغل بملا صدرا[1] والمولوي[2]؟ فهل لا توجد اية نقطة اشتراك بين المولوي وهيغل؟ وهل كل ما قيل في القياس وأوجه الاشتراك، هراء وسفسطة؟

هذا اللون من القياسات، هو من نمط المتابعات الأدبية ويحظى باعتبار فلسفي قليل. اما اذا كان لكل عالم تاريخي لغته الخاصة به، ولا ينفتح اي عالم على العالم الآخر، لانتفت الذكريات والآثار التاريخية، ولما انتقلت آثار عصر ما الى العصر الآخر. بينما نلاحظ انّ العالم يزخر بالآثار الثقافية القديمة والحديثة.

يبدو من خلال اثارة هذه الإشكالات انه ليس بوسع أحد ان يقول بأنّ اوربيي القرون الوسطى لم يكونوا يفهمون الفلسفة اليونانية او انّ المسلمين لم يكن بمقدورهم ادراك الفلسفة اليونانية. فمن بديهيات التاريخ انّ فلسفة القرون الوسطى والاسلامية، كانت على خطى الفلسفة اليونانية. وقد ظهرت في جميع العوالم الانسانية آثار فنية وفكرية تميزت بصفة الخلود والدوام.

---

١ ـ الفيلسوف الايراني صدر الدين الشيرازي والذي يقال له صدر المتألهين ايضاً.

٢ ـ العارف والشاعر جلال الدين الرومي.

اذن إذا لم يكن هناك اختلاف في هذه الموارد، فما هو موضع الاختلاف؟ وما هو الشيء الذي يتنازعون فيه؟

اللغة تشتمل على ثلاث انواع من القضايا عادة:

١ ـ القضايا التي يعبَّر عنها بالمعلومات.

٢ ـ القضايا التي تبين العقائد والأفكار.

٣ ـ القضايا التي تُعدّ أساساً للقضايا الأولى والثانية

القضايا من النوع الاول والنوع الثاني، تصدر من مكان لآخر، ويمكن ان تُبحث ويؤخَذ بها او تُرفض في كل مكان. اما كيف تُفْهَم هذه القضايا فهذا بحث آخر.

نحن بمقدورنا ان نعلم ماذا كتب افلاطون وأرسطو وهوميروس في آثارهم، وما هي أفكار البوذيين وعقائدهم، وماذا قيل في التاريخ بشأن افلاطون وأرسطو وهوميروس والعقائد البوذية. ولكنّ السؤال الذي يطرح نفسه هو: هل بمقدورنا ان نجد طريقاً الى عالم افلاطون وأرسطو وهوميروس، أو أن نجد «الآن» المتعلق بزمانهم وتأريخهم؟

هذا السؤال غالباً ما ينظرون اليه على انه بلا معنى، ويرفضون ما يقال بأنّ لكل تاريخ سراً ما لم نعرفه لا نستطيع الدخول اليه. فافلاطون وأرسطو هما هذان اللذان نعرفهما ونقيّمهما، واننا نعرف الفلسفة اليونانية حتى افضل من اليونانيين وجميع القدماء. اذن فما معنى ان نشيد بتكلّف، سوراً هائلاً من التصور نفصل بواسطته بين الثقافات والحضارات؟

لنذكر مثالاً آخر: لقد قالوا ويقولون كثيراً بأنّ الفلسفة يونانية بالذات. وهناك ايضاً من وصف هذا القول بأنه احمق وباطل. وأنا اقول انه اذا كان هذا الكلام خبراً او اعتقاداً، فلابد ان يُعرف الأساس الذي يقوم عليه. فإذا كان خبراً فإنه يواجه العديد من الإشكالات الكبرى. فإذا كانت الفلسفة يونانية، فلماذا تعلمها غير اليونانيين وعملوا على نشرها؟ فإذا كان اليونانيون قد

تخلوا عن الفلسفة وتركوا الفكر الفلسفي الى امم اخرى، ألا يُعدّ هذا دليلاً كافياً على بطلان انفراد اليونانيين بالفلسفة؟

عبارة «الفلسفة يونانية بالذات»، لا تعني انّ الفلسفة أمر خاص باليونانيين، اي لا ينبغي ان تفسَّر وكأنّها لا يمكن ان توجد في أي مكان آخر، او انّ ضرورة الروح اليونانية والفكر اليوناني قد اقتضت ظهورها.

الفلسفة غير خاصة بأمة او عرق، لكنها فكر متعلق بالتاريخ اليوناني. اي انّ اليونانيين سبقوا الآخرين في السؤال عن ماهية الأشياء وأعيانها، ولذلك كانت لفظة «فلسفة» لفظة يونانية. ولو كانت هناك امة اخرى سبقت اليونانيين في تسمية الفلسفة، لكنا نسميها اليوم باسم آخر غير الفلسفة.

طبعاً نحن نعرف أسماء ومضامين لبعض الأفكار القديمة التي كانت سائدة في ايران والصين والهند ومصر والتي قد تقاس بالفلسفة او يُخلط بينها وبين الفلسفة في بعض الأحيان. فلا زالت باقية الى اليوم اسماء شخصيات كبيرة مثل «لاوتسو» وكلمات بإسم الحكمة. كما نقلت شخصيات كبرى مثل ابن مسكويه والسهروردي بعض الحكم والأمثال عن حكماء ايرانيين قدامى. وتحدث السهروردي خصوصاً عن الخسروانيين، اي العارفين بحكمة «كيخسرو».

اذن هل ذلك الذي يعتبر الفلسفة يونانية، ينكر الحكمة الخسروانية، ام لا يعلم بوجود علم وشعر وحكمة خارج اليونان قبل اليونانيين وفي عصر ازدهار الفلسفة اليونانية؟ فاذا كان اولئك الذين يعتبرون الفلسفة يونانية، لا يعتقدون بانفراد اليونانيين بالفكر والمعرفة، فأين هو الاختلاف؟

عبارة «الفلسفة يونانية بالذات»، لم تنكر إمكان ظهور الفكر والشعر والفن في اي بلد آخر، بل لا تنفي حتى إمكان ظهور ما يُعرف بالفلسفة في اي مكان آخر. فهذه الجملة مجرد تقرير ذُكرت فيه الصفة التاريخية للفلسفة. والتقرير عبارة عن: في مرحلة من مراحل الفكر اليوناني، ظهر خطاب في

اللغة اليونانية تسمى بإسم الفلسفة. وكان هذا الخطاب بديعاً وأوحداً في أساسه.

يقول اليونانيون انّ الفلسفة رد على حيرة الانسان وتهيبه امام الوجود، غير أنّ هذا التهيب لم يكن مجرد حالة نفسية. وتحوّل هذا التهيب الى سؤال أجيب عليه بإجابة او بالعديد من الاجابات. والفلسفة هي شرح وتفصيل لهذا السؤال والاجابات.

الفلسفة تسأل: لماذا الموجودات موجودة؟ وما هي هذه الموجودات؟ فلا يُسأل في الدين والعرفان والعلم عن علة الوجود وماهية الموجودات. ولغة هذا السؤال وإجابته والتي هي لغة المنطق، تختلف عن لغة الدين، رغم وجود تشابه بين مضامين الدين والعرفان والفلسفة. بل قد تختلط الفلسفة بعلم الأساطير[1]، بينما كانت تقوم منذ البداية على ان تكون شيئاً آخر غير علم الأساطير.

حينما يقال بأنّ الفلسفة يونانية وقد أسسها سقراط وافلاطون، فلا ينبغي ان نتصور بأنها شيء جديد تماماً ولا سابقة له. فهل الفيزياء أو الرياضيات الحديثة التي نعتقد انّ غاليلو اسسها، لم تكن موجودة قبل غاليلو؟ فالفيزياء لم تكن ذات سابقة فحسب، وانما كانت علماً محدداً ضمن تصنيف العلوم، وكان هناك العديد من العلماء الذين ألّفوا الكتب في مباحث هذا العلم ومسائله. ورغم ذلك يتحدثون عن تأسيس الفيزياء الحديثة. فالفيزياء حديثة من حيث انّ لغتها رياضية. فالعالم الذي سبق «غاليلو» ـ وحتى العالم الفيثاغوري ـ لم يكن يتحدث باللغة الرياضية قط.

نحن لا نقيس الفلسفة بالفيزياء، وانما هذه إشارة أردنا بها تقريب الموضوع الى الذهن. فما هو الشيء اليوناني في الفلسفة؟ ان قضاياها يتعلمها

---

1 _ Mythology

جميع الناس في كل مكان، بل وقد تلقلق بها الألسن. وفي هذا اليوم تدرَّس الفلسفة في كل مكان وتؤلَّف فيها المقالات والكتب، فإذا كانت الفلسفة يونانية فلماذا لا نجد للفلسفة اي اثر في اليونان منذ الفي عام والى عصرنا الراهن؟ ولماذا يجب ان نبحث عن الفلسفة هذا اليوم في ايران واوربا وأمريكا؟ انّ وجود الفلسفة في كل مكان لا يتعارض مع يونانيتها. فاذا كانت الفلسفة قد خرجت من قبضة اليونانيين، وتخلى عنها هؤلاء بسهولة كي تنتقل الى الاسكندرية ومرو وبلخ وبغداد والروم وفارس، وتأخذ مظاهر جديدة، فهذا لا يؤثر على ماهيتها التاريخية. ولكن للمعترض الحق في أن يتساءل: إذا بقيت الفلسفة يونانية على مدى التاريخ، فما هو عنصرها اليوناني؟ فإذا قلنا انّ هذا العنصر ينبغي ان يظهر حين السؤال عن الماهية، يقولون: فهل لم يكن أحد قد سأل قبل ذلك عن ماهية الاشياء؟ السؤال عن الماهية كان متداولاً جداً بحيث لا نعتقد بوجود عصر كان فيه الانسان يجهل لغة هذا السؤال. ولكن لو قالوا بأنّ الناس كانوا يعلمون دائماً بأنّ الاشياء تتألف من مادة وصورة، والماهيات تتألف من جنس وفصل وحد ورسم، وانّ تساؤلات سقراط كانت تثار في أزمنة اقدم، فعليهم ذكر الموارد.

لابد ان نعلم ايضاً بأنّ تساؤلات سقراط كانت جديدة حتى على اليونانيين وكانوا يتذمرون منها، حتى انهم أطلقوا عليه اسم «ذبابة اهالي اثينا».

قد يقولون انه كانت هناك اقوال حول الارض والسماء والعالم والناس والظهور والمعاد، في الصين والهند وايران، وبين جميع الأمم. فلا شك في وجود مثل هذه الاقوال والتي كان بعضها طويلاً وخالداً على مدى العصور، لكنها اقوال غير فلسفية. فقضية الخلقة يمكن إعادتها الى موضوع العليّة واضفاء صورة فلسفية عليها، لكنها لم تكن ذات صورة بحثية ونظرية، وانما هي رواية يسمعها الناس، ويعتقدون بها، ويعيشون في ظلها.

فإذا كانت الفلسفة تسأل ما هي الخلقة، فانها تحولها الى مسألة، اي

انها تستخرج الخلقة من حجب الأسرار التي تحيط بـها، وتـحولها الى امـر يمكن معرفة جوانبه.

انا لا شأن لي هنا بالفكرة القائلة بأنّ الفلسفة تغير معاني الدين، وكان ابن سينا يقول لا يمكن إثبات المعاد الجسماني بواسطة الفلسفة، بينما وجد ملا صدرا طريقة لإثباته. فالفلاسفة بوسعهم نقل المعاني والاعتقادات الدينية من ساحة الدين الى دائرة الفلسفة، لكنّ كلماتهم ستكون في هذه الحالة فلسفية وأحياناً كلامية، وليست دينية. بل حتى تلك الأشياء الدينية التي يتم إثباتها او نفيها بواسطة الفلسفة، ويوافق عليها اهل الدين، لا تُعدّ الاستدلالات بشأنها جزءاً من الدين. طبعاً يشعر المؤمنون بالانشراح حينما يتم إثبات اعتقاداتهم بواسطة علم الكلام، لكنّ علم الكلام ليس لا يعد من الدين فحسب، وانما لا يجد الدين في نفسه حاجة لعلم الكلام ما لم يسر الخدر الى الاعتقادات.

ما جاء به اليونانيون او شرعوا بتأسيسه، هـي لغـة مـاهية المـوجودات وتحديدها وتعريفها، اي اللغة المفهومية للمنطق، والتي ظهرت من قلب شعر اليونانيين وحكمتهم. فنحن نعلم ان افلاطون تخلى عن الشعر وأقـبل عـلى الفلسفة تماماً. وقد تطبع فهم الأناس الذين اتوا في اعقاب تأسيس الفلسفة، على نظام لغة المنطق على مدى ٢٥٠٠ عام. لذلك من الصعب علينا القبول بأنَّ الشكل الأول للقياس الصوري غير مستقى من النظام الطبيعي لفهمنا.

اذن فاليونانيون هـم الذيـن وجـدوا الفـرصة لفـتح بـاب لغـة الفـلسفة، واستطاعوا نشرها الى حد ما، وانبروا لتدوين المنطق الذي يُعدّ قواعد اللغة الفلسفية، وإلّا فالفلسفة ليست ملكاً لأمة من الأمم، وانما هي كلام الوجود. ولو كانت الفلسفة ملكاً لليونانيين أو كان اليونانيون هم اصحاب الفلسفة دون غيرهم، لما أصبحت الفلسفة عالمية قط. وعليه حـينما يـقال بأن الفـلسفة يونانية، يراد بذلك تاريخها. فالفلسفة التي كـان ظـهورها بـدايـة لمـرحـلة تاريخية، تجلّى ذلك الظهور في نهاية التاريخ اليوناني.

لا يمكن التحدث اكثر من هذا في موضوع يونانية او عالمية الفلسفة. وكان الهدف ان نثبت كيف يمكن ادراك الخبر او الحكم الخبري وفي اي مستوى. فالخبر الذي يقول بأنّ الفلسفة ملك لليونانيين، وانهم يتمتعون بالقابلية الذاتية على التفكير الفلسفي، خبر لا أساس له من الصحة. لكنّ الذي جاء به اليونانيون بإسم الفلسفة كان كلاماً جديداً انتشر في سائر أرجاء العالم وتفوق على سائر انحاء الفكر الاخرى.

هذا التفوق الذي تحقق للفكر الفلسفي، لم يتحقق بواسطة انتشار بعض المعاني والمصطلحات الشهيرة مثل مقولتي الجوهر والعرض، ومباحث الحادث والقديم، والواحد والكثير، والعالم والمعلوم وغيرها، فهذه المقولات والمباحث يمكن ان تُنقل الى اي مكان من دون ان يكون لها اي تأثير.

طبعاً الفلسفة حينما تبحث في الكتاب، هي فلسفة، لكنها لا تؤثر إلّا اذا كان هناك وضوح في النظام الذي يحرك مادة الكتاب. اي لابد لعالم الفلسفة ان يعلم مصدر كل مسألة فلسفية يقولها. فالذي يتحدث في الفلسفة إما يعيش في عالم الفلسفة او ينطق بألفاظها. ويمكن ان يكون المرء في خارج عالم افلاطون وأرسطو والسهروردي وملا صدرا وتوما الاكويني، ويدرك عالمهم، ولكن لا يمكن وضع أرسطو زعيماً للفكر والعمل في عالم الحداثة.

يمكن ان يكون الموقف ازاء الفلسفة واحداً من ثلاثة:

الاول ان نتعلم الفاظ الفلسفة وعباراتها ونتحدث بها بل وحتى نتعلمها. وفي مثل هذه الحال ليس مهماً ان تكون الفلسفة قديمة او جديدة. والثاني الانشداد الى فلسفة ما والانتماء اليها. فاذا كانت هذه الفلسفة فلسفة ما قبل الحداثة فلربما تثير الشعور بالغربة، ما لم يكن ذلك الانشداد سطحياً. فاذا كان فيلسوف عصرنا افلاطونياً او سينائياً او توماسياً، فمن الصعب عليه التفاعل مع قضايا العالم المعاصر. اما إذا كان يدافع عن فكر كبار رجال الفكر، فبمقدوره ان يكون معلماً للفكر. والثالث ان تكون لدينا رؤية تاريخية

للفلسفة. وفي مثل هذه الرؤية سوف لن تكون الفلسفة مجموعة من الاحكام الصحيحة وغير الصحيحة في أعيان الأشياء وماهياتها، وانما لون من الظهور التاريخي لحقيقة الوجود. فالذي لديه نظرة تاريخية فإنه فضلاً عن فهمه للغة الفلسفية الرسمية، يعرف زمان ولغات جميع الفلسفات ايضاً. اي اننا نتعرف على الزمان من خلال هذه المعرفة. ولا تتحقق هذه المعرفة بالاسلوب كما لا يمكن تعليمها على الوجه الصحيح. فهذه المعرفة، معرفة الكلام الذي يقوم به نظام حياة المجتمع، وتتأسس عليه الأقوال والأفعال العادية.

في مواجهة الحداثة، فالمجتمع الذي لم يكن صاحب حداثة، لم يفهم في بعض الأحيان اللغة الرمزية للحداثة. واصحاب الحداثة الذين القوا نظرة على تاريخ الأمم، تحول الماضي في اعينهم الى مجموعة قابلة للانتقال والتعلم. ثم أخذ ورثة الحضارات القديمة ينظرون الى الماضي بنفس العين.

مرّ على هذا التغيير ما يزيد عن مائة عام، وتعرفت البلدان غير النامية بما فيها البلدان ذات الخلفية الحضارية، على الحداثة وأخذت بكثير من آدابها ورسومها. بل وتعلمت من الدول العصرية كيف تكتب تاريخ أدبها وفكرها وعلمها.

فأخذ أبناء البلدان غير النامية يلبسون ويأكلون ويمارسون حياتهم على غرار البلدان المتطورة. لكن انتشار الحداثة لم يتحدد بهذه الحدود، فقد ابتعد ابناء البلدان غير النامية عن خلفياتهم التاريخية أيضاً وتعلموا عن تاريخهم وتراثهم ومستقبلهم ما كان يعلّمه عالم الحداثة، وأخذوا يكررون تلك المعلومات التي بات بعضها عندهم وكأنها من المسلَّمات والقطعيات. حتى انهم صاروا يؤمنون بأنّ تاريخ البشرية هو تاريخ الرقي المادي والتقني، وينظرون الى عصر الحداثة على انه عصر كمال العلم وذروة القوة. وهو العصر الذي ينبغي على جميع البلدان والامم الدخول اليه.

وسعى حتى بعض متدينينا لإثبات انّ نظرية تطور الموجودات ليست لا

تتعارض مع الدين فحسب، وانما اخذوا يبحثون في الكتاب والسنة عما يؤيدها.

اذن نرى انّ المتدينين لم يعارضوا الحداثة، بل وانطلقوا لاستقبالها في بعض الاحيان، واذا كان البعض قد عارض تأسيس المدارس الجديدة، فإنّ هذه المعارضة لم تستمر طويلاً، وسرعان ما خفت صوتها.

اذا كان الأمر كذلك، فما هي قصة الصراع بين التقليد والحداثة التي تتناقلها الألسن؟

مع انّ هذا البحث قد ازدهر في الفترة المتأخرة لكنه لم يكن بلا خلفية. ولسنا في معرض مناقشة هذه الغفلة التي وقعت. ولا شك في انّ بعض رسوم وأعراف الحداثة قد أُخذ بها خلال القرن الاخير بدون مقاومة او بمقاومة ضعيفة. وظهر بعض المثقفين والكتّاب الذين هبوا من موقع الحداثة لرفض الزيارات والأدعية والنذور ومراسم التأبين. بينما اتخذ البعض الآخر موقفاً متحفظاً؛ فرغم انهم لم يجابهوا السنن والآداب الدينية مباشرة، لكنهم حاولوا من خلال التلميح والكناية الاشارة الى ان الاسلام يشكل عقبة في طريق التقدم. ولكن لم تتم خلال ذلك إثارة بحث أو موضوع تحت عنوان «التقليد والحداثة».

والبحث الذي بدأ بين السيد جمال الدين الأسد آبادي[1] وبين الفيلسوف الفرنسي «ارنست رينان»، لم يستمر، ولم يحصل رينان على إجابة علمية كافية، بل لربما ارتأى السيد جمال الدين الّا يستمر في ذلك البحث.

كان هذا الفيلسوف الفرنسي يدّعي ان الاسلام لا ينسجم مع الحداثة والعلم. لكنّ الاجابة التي قدّمها جمال الدين لم تسلط الضوء على شيء، عدا اتضاح انّ في العالم الاسلامي من يستمع لكلام الفيلسوف الفرنسي. وجرى

---

١ ـ يعبَّر عنه في الاوساط العربية بجمال الدين الأفغاني.

بعد ذلك لقاء بين جمال الدين ورينان، فأطلق الثاني على جمال الدين لقب «ابن سينا العصر». ولربما يكون هذا التعبير دليلاً على تهذيب رينان لموقفه القاسي المتشائم ازاء الاسلام.

اردنا من خلال استعراض هذه الخلفيات إثبات انّ الصراع بين التقليد والحداثة ليس امراً لا سابقة له، ولكن قلّما حظيت هذه السابقة بالاهتمام والتأمل.

مهما كانت المواجهة بين التقليد والحداثة، فطريقة بحثها، من صنع اذهان المنظّرين الغربيين، فلم يقل أي مفكر مسلم ـ ولربما اي مفكر آسيوي ـ انّ هناك تناقضاً وتعارضاً بين الحداثة والاسلام او أية ثقافة اخرى.

كذلك لم يقل أي عالم من علماء الاسلام انّ الحداثة كفر، كما لم ينظر أي أحد منهم الى الحداثة كصورة للحضارة الحديثة كي يصدر فيها حكماً.

بتعبير آخر: لم يُرفَض أي شيء قادم من اوربا لأنه من صنع بلاد الكفر. بل وكما اشرنا، دخلت بعض مشهورات العالم الحديث التي هي على صلة وثيقة باصول الحداثة، الى الأذهان بسهولة ومن دون مقاومة. ولو جوبهت بعض معطيات الحداثة بالرفض أحياناً، فلم تكن تلك المعطيات سوى امور ثانوية وعرضية ولا يحول رفضها دون انتشار الحداثة.

لابد من التنويه الى انّ الاوربيين هم الذين قالوا انّ المسلمين لا تتوفر لديهم القابلية لفهم وادراك ما هو جديد من علم وحضارة وسياسة، كما وصفوا سكان امريكا اللاتينية بأنهم اصحاب روح استبدادية. والسؤال الذي يثير نفسه هو: هل الأديان هي التي حالت دون سلوك الآسيويين لطريق الحداثة والتطور والتنمية؟

منذ تلك الفترة التي الّف فيها «ماكس وبر» كتاب «الروح الرأسمالية والبروتستانتية»، شاعت الفكرة التالية الى حد ما وهي انّ التنمية الرأسمالية والحداثة مسبوقتان باصلاح ديني. فهل الاصلاح الديني هو مجموعة تلك

الأشياء التي جاء بها «لوثر» و «كالون»؟ وهل الاصلاح ـ أصولاً ـ تفسير الدين بطريقة تمهّد للحداثة؟

اذا قسنا مفردات البروتستانتية اللوثرية بالأحكام الجزئية والثانوية للكنيسة الكاثوليكية، لأدركنا ان بعض آراء لوثر وتفاسيره سطحية ومتشددة الى حد كبير. واذا كان ولابد للرأسمالية ان تُسبق باصلاح، لما كان باستطاعة البلدان الكاثوليكية الانطلاق الى ميدان التنمية. لكننا رأينا كيف تفجرت الثورة من أجل الديمقراطية في وقت واحد في كل من فرنسا ـ البلد الكاثوليكي ـ وأمريكا، البلد البروتستانتي فهل نستنتج من هذا القياس والاستدلال انه لا يوجد تناسب بين الاصلاح والدخول الى العالم الرأسمالي؟ فإذا اخذنا الاصلاح بمعنى ظهور المذهب البروتستانتي وتأسيس الكنيسة اللوثرية، فليس بوسعنا الاعتراف بالملازمة بين الاصلاح وتنمية الحداثة، سيما وأنّ روسيا الأرثوذكسية واليابان المتدينة بديانة «شينتو»[1]، سارتا قدماً في طريق التنمية.

الخطوة المهمة التي قطعها «لوثر» هي انه انتزع حق تفسير الدين من الكنيسة التي كانت لا تسمح لأية جهة اخرى غيرها بتفسير الدين او التحدث بإسمه. وقام بترجمة «العهد الجديد» الى الألمانية كي يصبح بمقدور الجميع قراءته وفهم ما فيه بما يتناسب مع ادراك كل شخص. والأهم من ذلك ان يعرف كل أحد قدر فهمه.

كان عمل لوثر الاصلاحي دينياً من جهة، وعاماً وواسعاً من جهة اخرى. كان دينياً لأنه كان واقعاً ضمن إطار الدين، واعتراضاً على الكنيسة، وانتزاعاً لفهم الكتاب المقدس من إحتكار رجال الكنيسة، لكننا لو نظر الى نتيجة هذا الاصلاح لرأيناها مقدمة لظهور الفردانية التي هي من ضرورات المجتمع

---

1 _ Shinto

الحديث. ولم يكن بمقدور التفسير البروتستانتي للمسيحية ان يؤدي بمفرده الى ظهور مجتمع حديث.

الاختلاف بين الديانة المسيحية وجميع الأديان الاخرى، كان قائماً منذ بداية التاريخ. وفي هذه الايام ايضاً هناك من يبحث ويتساءل: هل المذهب السني اكثر انسجاماً مع الديمقراطية ام المذهب الشيعي؟

المذهبان الشيعي والسني، لديهما نسبة متساوية ازاء الديمقراطية. فحينما لم تكن الديمقراطية موجودة قديماً، لم يكن بمقدور المذهب الشيعي او المذهب السني ان يكون اساساً لظهور الديمقراطية. وحينما ظهرت الديمقراطية الى الوجود خلال الفترة المتأخرة، لم يختلف استقبال البلدان الشيعية للديمقراطية عن البلدان السنية.

اذا كانت حركة لوثر ذات تأثير تاريخي على ظهور الرأسمالية، فلا ينبغي إرجاع هذا التأثير الى جزئيات وتفاصيل عقائد لوثر وآرائه وتفاسيره. والأمر المهم الذي يختفي خلف ستار تفاسير لوثر هو حرية الرأي التي اتسم بها. ولا شك في انّ حرية الرأي تستلزم فردانية الانسان. كما لا شك ايضاً في انّ ظهور الفرد والفردانية لا يمكن ان يعد إفرازاً خاصاً لبروتستانتية لوثر.

لقد وفّرت بعض الشخصيات الكاثوليكية الكبرى مثل دانته، وسرفانتس، وايرسموس، وبعض المفكرين والفلاسفة مثل غاليلو، وديكارت، الظروف النفسية والفكرية لهذا الأمر، لكننا حينما نفكر بالتأثير التاريخي لظهور المذهب البروتستانتي، ندرك انّ هذا الحدث يمثل أحد مظاهر النهضة الاوربية والعصر الحديث.

انّ فهم هذا المعنى يقينا ـ خصوصاً ـ من التصورات الباطلة في فهم الدين، والاقبال على التقليد، والتصنع، والدعوة الى تفسير تصنعي للدين.

كان الاصلاح الاوربي مظهراً لتغير وجود مسيحيي اوربا الغربية من الجنوب الى الشمال، والذي ادى الى ظهور حكومات وطنية وطرح نظرية

السيادة الوطنية.

التغيير لا يتحقق لمجرد تفسير الدين والكتاب المقدس، وإطلاق الكلمات التي تتعارض مع العرف والعادة. اي ان التقليد لا يتغير بأي تفسير. فحينما ترجم لوثر الانجيل الى الألمانية لم يكن يعلم ما هو التأثير الذي سيتركه عمله على مستقبل اوربا والعالم، ولم يكن يفكر انه سيساعد على ظهور حكومة وطنية، وديمقراطية، ورأسمالية.

هل يمكن في عصرنا هذا اتخاذ الديمقراطية مقياساً وهدفاً مطلوباً؟ وهل فكّرنا كيف يمكن ان نتعامل مع المجتمع واعتقاداته من اجل ظهور الارضية لتحقق الديمقراطية؟ أي هل يمكن قياس أفكار المجتمع وآرائه وتقاليده بواسطة الديمقراطية؟

هذا اللون من الفهم، سيئ وساذج وخطر، ولربما تشير بعض صوره الى ازمة الليبرالية. فهل المجتمع آلية عادية ونحن المهندسون المصممون لها؟ الآلية ليست تحت تصرف المهندسين، وليس بوسعهم إدخال اي تغيير عليها. فهؤلاء يريدون إعداد المجتمع لاستقبال الصور السياسية والاقتصادية الجديدة، ويتصورون انهم قادورن على ذلك، فمن اين أتوا بهذه القابلية التي تؤهلهم للوقوف في سماء المجتمع والتلاعب فيه من الأعلى؟ وكيف علموا انّ تغيير هذه الفكرة او تلك العقيدة سيفرز الأثر الذي ينشدونه؟ وكيف بوسعهم تغيير تلك الفكرة او العقيدة؟

لا ريب في انّ اعتقادات الجماهير ذات تأثير قاطع على حياتهم وأعمالهم. كما انّ هذه الاعتقادات ليست ثابتة دائماً، لكنها لن تتغير ايضاً من خلال تعاليم هذا او ذاك. فهذا اللون من البحوث ليس علمياً ولا فلسفياً وانما يقع ضمن دائرة السياسة. مثلما لو ظهر هذا النزاع بين فريقين متخاصمين في الظاهر ومتقاربين في الحقيقة، فيتحدث الأول عن تغيير التقاليد والاعتقادات الرسمية، بينما يصرخ الثاني وتنطلق صيحاته الى عنان السماء لتتحدث عن

توحد كلمة المغرضين واصحاب الافكار المنحرفة والمتغربين لضرب الدين والقضاء عليه.

يقول الاول انّ التقليد عقبة في طريق التنمية السياسية والديمقراطية، بينما يقلق الثاني على تحريف الدين وإضعاف معتقدات المجتمع الدينية. ويبدو انّ كليهما على حق. فهناك من يتوسل ببعض الاحكام الدينية لرفض بعض او كثير من قواعد الديمقراطية، ويرى ان العمل بها ليس في صلاح الدين والدولة والمجتمع. وهناك فريق آخر يضفي العمومية على فكرة الفريق الاول، ويطرح شعار معارضة التقليد عموماً للحداثة. غير انّ هذا البحث ذو طابع سياسي اكبر من طابعه الديني، رغم انه يدور في حقل الدين.

التغيير الذي طرأ على روح جميع سكان العالم ولاسيما البلدان غير النامية، ليس من وحي جماعة خاصة، لأنه لو كان كذلك لكان بمقدور الجماعة المعارضة ان تزيل تأثير ذلك الايحاء وإحلال ايحاءاتها بدلاً منه.

اذا كانت روح التضامن ضعيفة وكان مصباح الأمل خافتاً، وكانت الاعتقادات هشة او سطحية وممتزجة بالتعصب، فلا يمكن اتهام جماعة او شخصية بأنها المسؤولة عن ذلك. واذا ما استقبل المجتمع كلاماً ما وأعرض عن كلام آخر فعلينا ان نتحدث عن استعداد السامع وقوة قبوله، بدلاً من الانفراد بالتحدث عن تأثير المتكلم وقوته.

انه لمن التبجح القول بأنّ الذي يفكر يقول شيئاً، فيغير بقوله العالم. فهو لا يغيّر العالم وانما يقتبس الصورة السطحية لكلمات من العالم المتغير، ويسطرها على شكل تقرير. والذي يخشى من هذا التقرير ينظر الى العالم والناس بعين المنافس ايضاً، فيتصور على غراره انّ الناس مشدودة اسماعهم الى الأقوال والكلمات فيتحدثون بما يسمعون فيعملون وفقها او يعرضون عنها.

لانبحث في فكرة ان الانسان الجديد غيّر العالم ونفّذ مشاريعه في كل

مكان الى حد ما. والتنمية السياسية والاجتماعية، مشروع من المشاريع ايضاً، غير انّ تسليط الضوء على تفاصيل عمل السلف، لن يكون مؤثراً من دون الرجوع الى الجوهر الأصلي.

صحيح انّ «لوثر» غيّر بعض الآداب والعادات الدينية، لكنه لم يُحدث من خلال هذه التغييرات اي تحوّل في التاريخ الحديث. وقد عُدّ مؤسساً للاصلاح لأنه امتحن بروحه التغيير في وجود الانسان وظهور الانسان الجديد، فأصبح أحد مظاهر هذا التغيير.

آخرون ساهموا ايضاً في العمل الذي بدأه لوثر من خلال الشعر والفلسفة، من دون ان يكون لديهم مشروع للاصلاح الديني.

لم يكن هناك أحد قط خطط لحدث الحداثة، ولم تظهر جميع هذه الآثار الفكرية والفنية والأدبية التي كانت مقدمة الحداثة، من خلال تخطيط او برمجة.

اذن كيف يمكن من خلال تكرار الاسلوب الظاهري الذي استخدمه لوثر، ايجاد التغيير الذي يتصورون انه كان نتيجة لتطبيق المشروع اللوثري؟ فهل ستُحل المشكلة التاريخية للتنمية، وهل سيكون بوسع الحداثة ان تذيب التقليد، لو كتبنا في يوم ما باسلوب «دون كيشوت» او قدمنا شرحاً مسهباً لفلسفة فرنسيس بيكون وغاليلو وديكارت وباسكال؟

طبعاً لو ظهر كتّاب يشاركون في فكر ديكارت والفلاسفة الآخرين مشاركة تحقيقية، يمكن ان يقال آنذاك انّ طريقاً ما قد فُتح وانّ هناك مجتمعاً مستعداً للانطلاق فيه. ولكن لا يمكن التوصل الى هذه المرحلة من خلال البرمجة العادية ولربما من دون برمجة.

فمن اين تنطلق الدعوة التي تقول تعالوا كي نعمل ما عمله دانته، وسرفانتس، ولوثر، وغاليلو، وديكارت، ثم من هم هؤلاء الذين توجَّه اليهم هذه الدعوة؟ من هو الداعي ومن هم المدعوون؟

ماذا ينقص المدعوين الذين ينبغي عليهم الاضطلاع بمهمة التشبه بغاليلو، عن الدعاة؟ واذا كان بمقدروهم ان يكونوا مثل غاليلو فلماذا توجَّه الدعوة للآخرين الذين يفتقدون لهذه القابلية؟

طبعاً بالإمكان دعوة الآخرين الى الخير والعلم والفن، لكنّ تحديد مهام الآخرين وتوجيه الدعوة اليهم لإزاحة عقبات التنمية والسير على خطى شخصيات النهضة الاوربية والقيام بالاصلاح، امر خاص بالصفوة.

من الواضح انه يمكن ان يُطلب من الجماهير اشياء كثيرة جداً، وبمقدور الجماهير القيام بكثير من الاعمال الكبرى. فالجماهير تفجر الثورات وتشيد الانظمة والحكومات، وتصنع المنظمات والمؤسسات، وتقاتل وتضحي من اجل بلدانها وحتى انها تدافع عن العلم والثقافة عند الضرورة، ولكن ليس بالإمكان مطالبتها ان تسطّر نظريات فلسفية، وتكتب قصصاً وروايات، وتخلق آثاراً تقود الى التغيير في العلم والدين.

اذن حينما يوجه بعضهم الدعوة للقيام بنفس العمل الذي قامت به إحدى الشخصيات الفكرية او الفلسفية وتم بواسطته تحقيق نتيجة مهمة، لا تكون هذه الدعوة مبررة إلّا اذا كان الداعي قد وضع قدمه في الطريق التي يدعو اليها، او سلّط الضوء -على اقل تقدير- على مراحل ذلك الطريق وطبيعته. فلابد ان يكون بمقدورنا تنظيم مراحل أداء الواجب من خلال برنامج او مشروع. وفي غير ذلك، لن تكون الأقوال والكلمات لا عملية ولا نظرية.

ما ورد من مواضيع في ادبياتنا خلال السنوات الاخيرة بشأن التقليد والحداثة، يتعلق بإطار السياسة. لذلك تُعدّ كونها عملية او غير عملية، معياراً للحكم عليها. اي اذا كان بالامكان تدوين برنامج تنفيذي لها فسيكون لذلك انعكاسات ايجابية، اما اذا لم يكن فانها ستكون مربكة ومعرقلة في أحسن الأحوال.

لقد اصبحت البرمجة امراً ضرورياً في سياسة عصرنا، ولا يمكن الارتفاع

بمستوى السياسة من دون برمجة وتخطيط. وعليه لابد ان تكون «التـنمية» مسبوقة ببرنامج، حيث يعد التخطيط للبرنامج عملاً سياسياً.

لا شك في أنّ البرنامج يركز بـالدرجـة الاولى عـلى التـغييرات الكـمية والمادية. وبما انّ التغييرات المادية لابد ان تواجه عراقيل وعقبات أخلاقية وثقافية، لذلك تظهر فكرة تغيير الثقافة. ويمكن القول بأنّ التنمية في اوربـا سبقها تغيير فكري وثقافي. وحيثما تتقدم التنمية تتغير الثقافة ايضاً. ولكن لو تمّ التخطيط للتغيير الثقافي، فلابد ان يتضمن بعض التعليمات التي يراد منها تغيير بعض آداب وتقاليد واعتقادات المجتمع. غير انّ هذا الفهم ناشئ عـن قياس باطل. فالآداب والتقاليد لا يمكن تغييرها بواسطة تعليمات سـياسية. فلو وقعت السياسة في فخ هذا النمط من البرمجة، فإنها لا تفشل في ازاحة الموانع من طريق التنمية فحسب، وانما تتحول الى مـانع كـبير يـضاف الى الموانع السابقة. فمواجهة التقاليد والاعتقادات ـوالتي لا تُعدّ مانعاً في حقيقة الأمر ـ ستثير مقاومة اصحابها وتؤدي الى ايـجاد صـراع يسـتهلك الجـهود والأوقات والطاقات، مما لا يفسح المجال للقيام بأي عمل آخر.

فالتقاليد والرسوم والآداب إما تكون على صلة بموضع ما، او انها مجرد تراث وصل الينا من القدماء. فإذا كانت متصلة بموضع او جهة ما، فإنها حتى لو مُحيت آثارها ستظهر ثانية بصورة اخرى او بنفس الصـورة التـي كـانت عليها. اما اذا كانت تراثاً مستوحى من القدماء، فلماذا يجب تغييرها؟ ثم الم يحتفظ الغربيون واليابانيون بكثير من هذه التقاليد التراثية؟ لكن، ماذا لو كانت تلك التقاليد والآداب والرسوم ذات جذور؟

الثقافة على أحد الوجوه، عبارة عن عملية تنظيم السلوكيات والأقـوال. وقد يبقى هذا العنصر المنظِّم خافياً على عين إدراكنا ولن يقع بسهولة تحت يد التغيير. ولا نريد بهذا انّ الثقافة تبقى ثابتة على مدى الزمـان ولن يـطرأ عليها أي تغيير. فإذا لم تتغير الثقافة تبقى حياة الناس على نفس الحالة. واذا

كان العالم المعاصر قد تغير، فقد كان هذا التغيير متوقفاً على تغيير الثـقافة. لكنّ التغيير الثقافي لا يعني تغيير جميع الآداب والرسوم الظـاهرية. كـما لا ينبغي عدّ بقاء هذه الآداب والرسوم بقاء للثقافة.

الثقافة لا يمكن تغييرها من خـلال التـخطيط، لأنَّ التـخطيط لا يـتعلق بالباطن. فيمكن تغيير الظاهر بواسطة التخطيط والبـرمجة. وبـما أنّ الآداب والتقاليد والرسوم، من الامور الظاهرية، لذلك قد يفكر البعض في رسم خطة لتغييرها. غير انّ هذه الخطة لن تنزل الى ساحة الواقع، واذا نزلت فـانها لن تخلّف سوى الاضطراب والتضارب.

السؤال الذي يطرح نفسه هو: اذا كان بوسع الثقافة ان تحول دون التنمية فلماذا لا يُؤخذ بالثقافة ويُصرف النظر عن التنمية؟

لابد من التفكير والتحقيق في هذا الأمر، لكنّ الشرط في ذلك هو أن لا نثير القضايا ونطرحها وكأننا نستطيع ان نفعل كل ما نريد. فلاشك في وجود نوع من المطالب التي يمكن تحقيقها، ووجود نوع آخر غير قابل للـتحقيق. فإذا ادركنا ذلك ووعيناه كان بالامكان تـحقيق نـجاح فـي عـمل البـرمجة الثقافية. ففي كتاب «الأمير الصغير» لسان اكزوبيري، وردت هذه الفكرة بدقة متناهية.

ففي هذه القصة يقول الامبراطور للأمير الصغير انّ كل شيء، خاضع لأمره وتحت تصرف قوته. فيطلب منه الأمير الصغير ان يدع الشمس تغرب. فيقول الامبراطور: سنطلب من الشمس ان تغرب حين يحين وقت الغروب!

والحقيقة هي لو كان بمقدور الجميع معرفة الوقت والتنسيق ما بين الطلب والوقت، لكان بالإمكان تفعيل الطلب. فالشمس لا تمتثل لطـلب السـلطان بالغروب إلّا حينما يحين وقت الغروب.

الثقافة رغم انها لا ينبغي ان تقاس بالامور الطبيعية، الا انها تلتزم بالوقت والتاريخ، وتتغير حينما يحين وقت التغيير. والثقافة الاوربية تغيّرت في آثار

وآراء كبار كتّاب ومفكري عصر النهضة الاوربية. اي انّ المفكرين والكتّاب الاوربيين نجحوا في تأسيس الثقافة الجديدة والنظام الجديد من خلال تفكيرهم. اي انهم كانوا من أصحاب الوقت.

لقد كانت كلمات وخطابات أهل النهضة الاوربية، غريبة على الوقت الرسمي للقرون الوسطى. ولكن ما هو المعيار الذي يمكن بواسطته معرفة مدى تناسب الطلب مع الزمان، وتمييز الطلب الزماني عن الطلب الشخصي والجزئي. وليس من الصعب التمييز بين هذين النوعين من الطلب، لأنّ الطلب الزماني يظهر بلغة هي ليست لغة كل يوم.

لغة الزمن ليس لديها غرض معين ولا مقصد محدد، كما انها ليست واسطة لتغيير شيء ما، رغم انها قد تعقبها تعابير أساسية. كما لا يستقبلها الأدب الرسمي بوجه طليق. اما إذا كانت هذه اللغة لغة الفكر، فانها ستنطلق كالنار التي تلامس القش، وتشق طريقها بقوة.

هذا الذي اقوله على صلة بنهاية مرحلة، وبداية مرحلة اخرى. فهل يمكن اعتبار الحداثة والتنمية، بداية لتاريخ آخر ايضاً؟ لاشك في ذلك، مع فارق واحد هو انّ لعبة التنمية لعبة تكرارية او شبيهة بلعبة تكرارية. فقد طوت اوربا طريق التنمية، فتحققت خلال هذه التنمية الثقافة والعلم والتكنولوجيا، بل نظام الحياة الحديثة عموماً. ولم يأت دعاة الحداثة بالثقافة الجديدة من الخارج بل كان وجودهم عين الثقافة الجديدة. ولكن كان ينبغي ان تُنقل الثقافة الحديثة هذه المرة الى البلدان غير النامية، ونشرها هناك كي تتحقق فيها التنمية.

لا ريب في انّ التنمية تقع في كل بلد بطريقة خاصة. وليس هناك اختلاف في انّ هذه التنمية تشمل العلم، والتقنية، والسياسة، والعلاقات الحقوقية والاقتصادية وغيرها.

يرى البعض ان الثقافة لم تكن مقدمة على التنمية في اوربا. فيرى «وبر»

مثلاً انّ بداية التنمية الاوربية، كانت في تفعيل المؤسسات الاقتصادية والصناعية. ولربما ينطبق هذا الأمر الى حد ما على التنمية في كل من اليابان وكوريا.

صحيح انّ التنمية أصبحت في اعقاب الحرب العالمية الثانية تنمية مبرمجة، ولكن لو استثنينا روسيا والصين اللذين كانا يتميزان بوضع خاص، فقد بدأت التنمية في اليابان، وكوريا، وسنغافورة، وحتى في البرازيل، وماليزيا، بقفزة سريعة.

هذه البلدان رغم اهتمامها الكبير بالبحوث النظرية والفكر الفلسفي، الا انها لم تثر موضوع اصلاح او تغيير التقاليد والدين، بل لم تكن ترى انّ مثل هذا الموضوع ضرورياً للدخول في طريق التنمية.

ما يحظى بالاهتمام هو انّ بحث اصلاح او تغيير التقاليد، لم يقدم أية مساعدة للتنمية، ولم يكن النجاح حليفاً لتلك البلدان التي أثارت هذا اللون من البحوث والنقاشات، ولا زالت تعاني من الأزمات والمشاكل. فلم تكن العادات والرسوم والتقاليد هي العائق الذي يعترض طريق تنميتها وتطورها، بل العائق هو ما هي عليه من وضع فكري ونفسي.

طبعاً لا يمكن نكران ما يمكن ان تفرزه البحوث ووجهات النظر من آثار عملية، وما يمكن ان تتركه من تأثير على حياة افراد المجتمع وطريقة عيشهم، ولكن بشرط الّا تكون نفعية ومصلحية، اي ان لا يراد بها تحقيق غاية فردية او فئوية خاصة، إذ في مثل هذه الحال لا ينبغي التحدث عن البحث والرأي، بل يصبح الكلام واسطة لتحقيق غرض عملي. واذا كان الكلام يهدف الى تحقيق أغراض ومقاصد، ويتبع لصفقة الربح والخسارة، لن يُعتبر بحثاً ورأياً ونظرية.

لاشك في انّ هذا النمط من الكلام ليس غير مهم، ولكن لا يمكن ان يحمل عنوان العلم والعرفان والفلسفة. لكنه لو تميز بانتظام خاص وشيء من

الشمولية لكان بالامكان تسميته بالايديولوجية.

«ماكس وبر» الذي كان يقول بأنّ البروتستانتية تمثل الأرضية لظهور ونمو البرجوازية والرأسمالية، لم يقل انّ الرأسمالية كانت نتيجة لتفسير «لوثر» و «كالون» للعهدين القديم والجديد، وانما كان يركز على التغيير النفسي في المسيحية والمسيحيين، كما كان يعتقد على صعيد الاسلام بأنّ الزهد والمعاد كانا يصدان المسلمين عن متاع الدنيا.

لا نريد ان نناقش مدى التحقيقية التي يتسم بها رأي «وبر» بالاسلام. فلم يقل «وبر» لو أُلغي الزهد والمعاد من الاسلام لفُتحت ابواب التنمية في العالم الاسلامي. ولا شك في انّ كلاً من «لوثر» و «كالون» كان يدرّس الزهد والقناعة، غير ان القانعين السائرين على خطى «لوثر» و «كالون»، كانوا من أمثال «بخيل» موليير وبلزاك.

لماذا لم يقل «وبر»، ان المسلمين بوسعهم تفسير الاسلام بحيث لا يصبح عقبة في طريق التنمية؟ الم يعمل «لوثر» على إعداد المسيحية لاحتضان الرأسمالية؟ إذن لماذا لا يستطيع المسلم ان يفسّر الاسلام بالطريقة التي فسّر بها لوثر المسيحية؟

يبدو انّ «وبر» كان يرى انّ الزهد في الدنيا والاهتمام بالآخرة، من ضروريات وذاتيات الاسلام. وليس من حق المفسِّر أنْ يفسّر ضروريات الدين وذاتياته بقصد التغيير. وهذا امر لم يفعله «لوثر» ايضاً.

الحقيقة هي انّ بالامكان تفسير بعض أحكام الدين والتخلي عن بعض المناسك مع مراعاة الالتزام بالدين. بل يمكن تفسير حتى اصول الدين وتقديم آراء متباينة فيها، ولذلك يختلف توحيد العرفاء عن توحيد الفقهاء، ولربما للتوحيد معنى خاص لدى كل شخص، فيدرك التوحيد من قبل كل شخص بمقدار وجوده. لكنّ المسلم ليس بوسعه ان يقول لا أريد التوحيد، او يحاول تجاهله. ولذلك كان «وبر» يعلم انّ المسلم ليس بمقدوره ان يفصل الدنيا عن

الآخرة، أو يعتقد بأنّ هذا الاتصال، خصوصية ذاتية للاسلام.

على ضوء آراء «وبر» في الاسلام، ومناهضته لروح الرأسمالية أخذ البعض يوصي بالتخلي عن الفكر الأخروي على صعيد السياسة والحكم والاقتصاد. ومن الواضح انّ هذه الوصية لا تؤثر على اذن المؤمنين والاخرويين، وإذا ما اثّرت فانها ستثير الاعتراض او الغضب والعنف في بعض الأحيان.

فضلاً عن ذلك، فانّ التغيير في الدين لا ينتهي من خلال قول كيف يمكن ان نأخذ بالشيء او لا نأخذ به. فالدين يمكن تفسيره، حيث قام علماء الدين وأصحاب الرأي في شتى الأمم والملل، بتفسير عقائدهم وأحكامهم الدينية. ولا يوجد دين ظل محتفظاً بصورته الاولى. ولكن لا يمكن تغيير الدين من خلال مرسوم او قرار.

فالاسماعيليون الذين أمروا بتعطيل أحكام الدين، سرعان ما أدركوا من خلال التجربة ـ أو لأنهم من أتباع العقل والفلسفة ـ انّ سلوكهم هذا غير عقلي، فحاولوا تدارك أخطائهم.

لاشك في انّ الاعمال التي تهدف الى منع المراسم والمناسك الدينية، ستكون ذات ضريبة كبيرة، ولا تحقق الهدف المتوخى منها، فالاتحاد السوفيتي السابق، رغم ما كان يتمتع به من قوة بوليسية وايديولوجية وإعلامية هائلة، لم ينجح في القضاء على الدين في روسيا والجمهوريات السوفيتية الاخرى، فالأغلبية الساحقة من سكان الاتحاد السوفيتي عام ١٩٩٠، كانت قد وُلدت في اعقاب ثورة اكتوبر الشيوعية، ولم يكن يدور بخلد أحد ان يبقى السكان محتفظين بدينهم في ظل تلك الظروف غير الدينية، بل والمناهضة للدين. لكننا رأينا بعد سقوط الشيوعية وانهيار الاتحاد السوفيتي انّ الانشداد الى الدين في هذه البلاد لا يقل عن انشداد سائر الشعوب والأمم.

بهذا الايضاح، تتعقد مشكلة التقليد والحداثة. فاذا كان «وبر» قد قال ان الاسلام لا يفتح ابوابه بوجه الحداثة، واذا كان من المتعذر تغيير الدين، فهل يجب على المسلمين تجاهل أمر التنمية والقناعة بما لديهم؟

من اجل الخروج من هذا المأزق، هناك طريقان: الأول هو ان نرفض رأي «وبر» الذي لا يقوم على ادلة محكمة ومتقنة، سيما وقد شكك البعض فيه مثل «ماكسيم رودنسون» الذي رأى إمكانية الجمع بين الاسلام والرأسمالية. كما وجه البعض نقداً علمياً للآراء التي قدّمها «وبر». والطريق الثاني هو انّ لا نلتفت لرأي «وبر» ولا نفكر في صوابه او بطلانه، وانما نفكر في الدين والانشداد الديني فقط.

قبل ذلك، قلنا انه لا يمكن تفسير الاصول الدينية بطريقة بحيث لا يبقى شيء من مضمونها الديني. ولا شك في ان هذا الرأي مقبول في عالم البحث والنظر. ولكن هل تبقى الاعتقادات ثابتة في روح الناس؟ وهل تظل الآثار الاجتماعية لهذه الاعتقادات ثابتة وعلى وتيرة واحدة ايضاً؟

صحيح انّ الاعتقادات لا تتغير بسهولة من خلال صدور مرسوم حكومي، غير انّ الاعتقادات الدينية ليست قوية دائماً، فقد تصبح ضعيفة وهشة في بعض الأحيان، ولربما يتخلى الناس عن دينهم ويتدينون بدين آخر. وعلى أي باحث ان يأخذ هذه الامور جميعاً بنظر الاعتبار.

فالاتحاد السوفيتي الماركسي المحارب للدين لم يستطع الغاء الدين والتقاليد الدينية من حياة الامم التي كانت تعيش في هذه البلاد المترامية الأطراف. وتركيا ورغم التزامها بالعلمانية واصرارها على اللا دينية، لا زال سكانها يتأدبون بالآداب الاسلامية ويعتقدون بعقائد الدين الاسلامي، ولم يتقلص هذا الالتزام الديني خلال العقود الأربعة الاخيرة. ورغم هذا كله، لم يثبت ان الاعتقادات امر ثابت ولا يتغير، ولا يدخل اليها

اي جديد.

اذن نعود ونقول: ما هو مصدر المشكلة؟ وهل تقف التقاليد عقبة بوجه الحداثة؟ لقد ظهرت الحداثة في الغرب والعالم المسيحي، فهل كانت المسيحية اكثر تقبلاً للحداثة من سائر الأديان؟ لم يقل أحد: ما هي الميزة في المسيحية التي جعلتها تفتح صدرها للحداثة، وهل تفتقد الاديان الاخرى لهذه الميزة او الخصوصية؟

ما نعلمه هو انّ الحداثة هي التي انتصرت في المواجهة التي احتدمت بين الكنيسة والحداثة. وفي ظل الظروف التي كان فيها العالم الاسلامي يعاني من مشاكل وصعوبات في طريق الحداثة، كان «وبر» يرى ان الاصلاح اللوثري يمثل الحل التاريخي. وحينما انطلقت اليابان في مسار الرقي والتطور لاحقاً قالوا انّ الديانة اليابانية (شينتو) لا تعارض الحداثة والرقي. وغداً لو وضعت ايران او ماليزيا قدمها في طريق التنمية السريعة، فلن يقول أحد انّ الاسلام يعارض الحداثة.

لابد ان نعلم: لو كانت صفة الحداثة، غير عالمية، ولم تكن تميل الى التنمية والخروج من الحدود الاوربية، ما اثيرت قضية ما هو الدين الذي يعارض الحداثة وما هو الدين الذي لا يعارضها. وقد أُثيرت هذه القضية حينما شوهد انّ تصدير الحداثة الى آسيا وأفريقيا يواجه بعض الصعوبات. وعلى هذا الضوء قالوا اولاً بأنّ الرقي والحرية أمر يختص بالعرق الاوربي، بل حتى ألّف بعضهم الكتب والرسائل في سرّ تفوق الشعوب الانجلوساكسونية. فكان قلما يثار الحديث عن الدين والتقليد، وانما كان يقال مثلاً انّ شعوب امريكا اللاتينية غير جديرة بالديمقراطية، وأن طبعها ينسجم مع الاستبداد.

مع ظهور العلوم الانسانية، اصطبغت هذه القضية بصبغة اخرى. ورغم انّ الاستشراق الذي ظهر قبيل العلوم الاجتماعية لم يكن عنصرياً بالذات، الا انه

لم يقف بوجه العنصرية[1] ايضاً. والغريب في الأمر انّ أحد الاخصائيين في شؤون ايران والذي كان من مؤسسي العنصرية، كان يفكر كيف يمكن تغيير الفكر الايراني. كان هذا الرجل الذي يدعى «كونت ديغوبينو» ـ الوزير الفرنسي المفوض في ايران ـ قد امر بترجمة كتاب ديكارت المسمى «مقال في المنهج» الى الفارسية، اعتقاداً منه انّ هذا الكتاب من الممكن ان يقدح الفكر الايراني، فيدفع الايرانيين للتقرب من الاوربيين. وكان يعلم انّ الاختلاف بين الثقافتين ليس قليلاً، ومن غير الممكن قطع المسافة الطويلة بسهولة.

في تلك الفترة ايضاً وصف مستشرق فرنسي آخر يدعى «ارنست رينان» الاسلام بأنه لا ينسجم مع العلم الحديث. فهل نستطيع تفسير موقف هاتين الشخصيتين الفرنسيتين بالشكل التالي: يبدو ان الاول يعتقد ان انتشار فلسفة ديكارت بمقدوره إصلاح التقاليد والأعراف القومية والدينية، بينما يرى الثاني انّ التقاليد الاسلامية تحول دون الرغبة في العلم والاقبال عليه؟

هذا التفسير، لا يبدو بعيداً عن الصواب. فالتقليد في هذا التفسير، اكبر من العادات والآداب، وانما هو عين الانشداد الديني. وكان لدى «وبر» والآخرين الذين حققوا في الدين والحداثة رأي كهذا في التقاليد، فلم يكونوا يقصدون بها مجموعة الآداب والعادات، وانما يقصدون الانشداد الديني الى حد ما.

هل يعتقد اولئك الذين يتحدثون عن التقليد والحداثة، انّ التقليد هو عين الانشداد الديني. ويبدو انّ هذا الأمر يواجه في الظاهر العديد من المؤاخذات. منها انهم إذا قالوا بأنّ ثمة تعارضاً بين الانشداد الديني والحداثة، فلابد ان يظهر لون من الاضطراب على البحث، فينتقل هذا الاضطراب الى المجتمع واذهان الناس.

---

1 _ Racism

صحيح انه قد يُسأل في بعض الأحيان: هل هناك انسجام بين العلم والمدنية الجديدة من جهة وبين الدين من جهة اخرى، ولكنّ هذا السؤال يُطرح في معظم الأحيان بالنية الحسنة التالية وهي نفي اية شائبة او شبهة في وجود تعارض بين الاثنين. ولو وُجد من يعتقد بالا انسجام في بعض الأحيان، فليس من السهل إقناعه بعدم وجوده. واذا كان الأمر كذلك، فلماذا يطرح البعض هذا الموضوع بطريقة تلهب المشاعر وتثير الاضطراب في الأذهان؟

اذا كان الأمر هو بحث طبيعة العلاقة بين الدين والحداثة، فلماذا يضعون بدلاً من الدين ـالذي هو مفهوم واضح ـ مفهوماً مبهماً جداً يفسّره كل شخص بما يشاء، فيرضون ـعن علم او جهل ـ بسريان الابهام والاضطراب الى العلم والتحقيق، مخافة الّا تتعرض بعض الأذهان للاضطراب؟

ان أُولى نتائج تحريف العنوان هي ان تظل حقيقة المسألة الحقيقية خافية، ولا يعرف أحد الموضوع الذي يدور حوله البحث، ولذلك لا يحصل اي اهتمام به. وحينذاك يركب الايديولوجيون موجة البحث او تُكتب نتيجة البحث بقرار ايديولوجي.

اذا كان المعني بالتقليد، الأعمال والآداب العبادية الدينية، فإنّ اياً منها لا يتعارض مع الحداثة. فبمقدور العالم والمفكر ان يصلي، ويذهب الى الكنيسة، ويتأدب بجميع الآداب الدينية، او ان يسعى في تحصيل العلم وبلوغ مقام كبير في التحقيق والبحث في عين الالتزام بالآداب الدينية. ولذلك كان بعض الفلاسفة ـمثل غابريل مارسيل، وماكس شلر ـ ملتزمين بالآداب الدينية ومتأدبين بها.

أليس بوسعنا ان نستنتج مما سبق انّ الدين لا يتعارض مع الحداثة، وأنّ بالامكان التوفيق بين الاثنين؟ لا، علينا الاّ نتعجل الاستنتاج. فالإشكال هو اننا نخلط بين الدين والأعمال العبادية والآداب الدينية. صحيح انّ الدين

اعتقاد وعمل، وأن الايمان يتجلى في كلام الناس وسلوكهم، لكن الدين الوجودي لديه ظهور أكبر من ذلك. فالدين بمقدوره ان يكون قائمة نظام او عالم حياتي واسع، هو العالم الديني. لكن ليس بالضرورة ان تكون جميع العوالم عوالم دينية حتى وإن كان سكانها يؤمنون بالدين، او على الأقل للعالم الحديث اصول غير دينية، وليس بالضرورة ان تكون مناهضة للدين.

في العالم غير الديني الحديث، بوسع الافراد الاحتفاظ باعتقاداتهم الدينية وممارسة مناسكهم وآدابهم الدينية، والانشداد في الوقت نفسه الى نظام الحياة العصرية. ومعنى هذا ان الحداثة لا تعارض التقليد.

مشهور انّ الجيش البريطاني حينما دخل العراق أخذ آمر ذلك الجيش يتساءل عن الاصوات التي كانت تنطلق من المآذن، فقيل له انه اذان خاص بالمسلمين، فقال: ليؤذنوا ما دام اذانهم لا يؤثر على بريطانيا.

طبعاً الضابط الانجليزي يعني انّ الدين إذا كان تكراراً لطقس ديني، فإنه لن يلحق الضرر بأي شيء، فإذا كان التقليد يعني الرسم والعادة، فالضابط البريطاني على حق، اما إذا كان صوتاً ينطلق من مركز العالم الاسلامي، فإنه لن يكون لا اباليأ تجاه اية قوة او سلطة.

حينما كان «ماكس وبر» يقول انّ الاسلام لا ينسجم مع التنمية الرأسمالية، لم يكن يعني الآداب والتقاليد الجزئية، وانما وضع مع معاصريه مثل «دانيل ليرنر»(١) المجتمع التقليدي في مقابل المجتمع الحديث.

صحيح انّ المجتمع التقليدي يختلف ذاتياً عن المجتمع العصري، ولكن هل هناك مجتمع تقليدي في عصرنا الراهن؟ واذا كان هناك وجود لمثل هذا المجتمع، فالمجتمعات التي نعرفها والتي يشيع فيها بحث التقليد والحداثة الى حد ما، ليست مجتمعات تقليدية. وحتى لو اعتبرها البعض تقليدية في الروح

---

1 _ Daniel Lerner

والضمير، فليس بوسعهم وصفها بأنها معارضة للحداثة. فالعالم غير النامي سيظل يميل نحو السير في طريق التنمية ما دام يعيش في حسرتها. وحينما لا يتحقق هذا الهدف، يسعى لتبرير الفشل والاخفاق، فيبرئ ساحته من الذنب عادة ويلقيه على عاتق الآخرين. وقد وجد مؤخراً في التقليد ذريعة لتبرير ذلك الفشل.

اذا قال الاوربي او الامريكي انّ الانشداد الى التقليد كان السبب في عدم نمو وازدهار البلدان غير النامية، فلابد من استيضاحه ومناقشته. ولكن لماذا يلقي سكان المناطق المطالبة بالحداثة الذنب على عاتق التقليد؟ فإذا كان التقليد عقبة في طريق التنمية والتطور، فلا ينبغي ان يكون هناك انشداد الى التقليد على اعتبار انه يحول دون التطور. واذا لم يكن هناك انشداد الى التقليد، فكيف يكون التقليد عقبة في طريق التنمية والتطور؟

يردون على هذه المؤاخذة قائلين ان المجتمع غير النامي ليس على وتيرة واحدة. فإذا كانت هناك فئة قليلة تحررت من قيود التقاليد، فلا زالت الأغلبية ترزح في اغلاله، وترفض عناصر الحداثة ومفرداتها.

ظاهر هذا الرد مبرَّر تماماً، لأنّ معظم سكان البلدان غير النامية تعيش مع الرسوم والتقاليد والأعراف القديمة، ولكن هل تحول تقاليدهم وأعرافهم دون الحداثة؟ وإذا كانت حائلة فماذا ينبغي ان يُفعل؟ فهل يرفضون الذهاب الى المدارس حينما تشيد لهم المدارس؟ وهل لا يتناولون العقار حينما يمرضون؟ وهل يحرّمون استخدام الوسائل والآلات والأدوات التكنولوجية؟ وهل هناك بلاد رفض اهلها التكنولوجيا والعلم الحديث؟

لربما يخلط اولئك الذين يعتقدون انّ التقليد يحول دون التنمية، بين عدم الرغبة والمعارضة، او انهم يريدون بالتقليد عنصراً مبهماً وغامضاً موجوداً في روح سكان البلدان غير النامية، فيمنعهم من الاقبال على العلم والتنمية.

وفق الرؤية الغربية، للتقليد شأن ومقام في العالم غير النامي، كالشأن الذي للعقل العلمي والتكنيكي في العالم النامي. اي ان التقليد بديل العقل، وما دام هذا التقليد قائماً فإنه لن يسمح للعقل بالظهور والعمل.

من خلال نظرة إجمالية على تاريخ الحداثة، يمكن ان ندرك بسهولة انه لا يوجد بلد حدثت فيه معارضة جادة للعلم الحديث والتكنولوجيا. ففي ايران حينما تأسست «دار الفنون» لم يعترض أحد عليها رغم انّ معظم معلميها كانوا من الأجانب. كما انّ المعارضة للمدارس الابتدائية الحديثة لم تستمر طويلاً. بل حتى حينما ظهر البنك الى الوجود، حظي باستقبال التجار الذين يُعدّون من انصار التقليد عادة، وكانت تُترجم بعض الكتب العلمية والأدبية ايضاً.

بين وثائق «حاج آقا جمال الاصفهاني» ورقة بعثها احد باعة الكتب، ويبدو انها كانت عبارة عن قائمة بأسماء الكتب التي باعها لهذا المجتهد الاصفهاني، وكان من بينها كتاب «الفرسان الثلاثة» لالكساندر دوما!

لربما كان الاهتمام بالعلم قليلاً، وحركة التنمية الاقتصادية بطيئة جداً، والاقبال على قراءة الكتب المترجمة ضعيفاً. لكننا لا نعرف تقليداً أدى الى هذا الوضع. فاذا كان التقليد لم يسمح للعلم بالتطور، وللاقتصاد بالنمو، وللتعليم الحديث بإعطاء آثاره المطلوبة، فلماذا لم يكشفوا عن هذا التقليد؟ ويبدو انّ هناك طبقات من سوء الفهم في هذه المباحث، لاسيما عند اولئك الذين اقتبسوها من العالم النامي.

نحن نترجم "Tradition" و "Traditional" الى «تقليد» و «تقليدي» دائماً، بينما يعطي اصطلاح "Tradition" معنى المعنوية الماضية، والعادة، والرسوم الرسمية ايضاً. ويراد بالتقليد عادةً مجموعة الآداب والأقوال والسلوكيات التي وصلت من الماضي. فهل ينبغي القضاء على هذه الآداب والعادات من اجل شق طريق الحداثة؟ يبدو انّ البعض يفكر بهذه الطريقة. وهناك ايضاً من

يتصور انه لابد من الاحتفاظ بالعادات والرسوم القومية، من اجل الحفاظ على الهوية.

لاشك في ان مجموعة كبيرة من المشاكل، تحدث من خلال ظهور هذا اللون من النزاعات، التي هي وهمية في حقيقة الأمر. فعلى مدى تاريخ الحداثة لم تقف آداب الحداثة في وجه الآداب التقليدية قط. ويمكن في هذا التاريخ فهم الحقيقتين التاليتين:

١ ـ ان عالم الحداثة قد ظهر من الغرب الجغرافي ونسخ عالم القرون الوسطى.

٢ ـ أضعف عالم الحداثة من خلال تنميته الكيان غير الراسخ أساساً، جميع العوالم الاخرى التي سبقت عالم الحداثة.

فحينما ظهرت الحداثة وتبلور كيانها، أُصيب نظام القرون الوسطى بالخلل ثم طواه النسيان، ولكن لم تندثر جميع آداب وعادات واعتقادات القرون الوسطى، ولم ينقطع الغربيون عن ماضيهم بشكل نهائي، ولم تتغير جميع أشيائهم، حيث لا زالت في اوربا ليست بعض رسوم القرون الوسطى فحسب، بل حتى الآداب والعادات التي هي أقدم منها.

لكن لابد من التأكيد ضمن هذا السياق على الأمر التالي وهو انّ الآداب والعادات التي لها تأثير وشأن في عالمها، تتحول الى أعراف جافة وجوفاء حينما تخرج من عالمها، وتُصبح بلا أثر تقريباً في حركة العالم الذي لا تنتمي اليه، ولذلك يعبَّر عنها في بعض الأحياء بشبه التقليد، او التقليد الكاذب.

ما يمكن ان يكون أكثر اتصالاً ببحثنا، هو كيفية المساهمة في عالم الحداثة. فإلى ما قبل سنوات، كانوا قلّما يتحدثون عن الحداثة الغربية والمساهمة في هذه الحداثة، بل كان الحديث يتركز على تعلّم العلوم والحصول على التكنولوجيا. فحينما كنتُ آنذاك أتحدث عن الغرب

والحداثة، كانوا يعترضون عليَّ قائلين بأننا ليس لدينا شيء بإسم علم الغرب او حداثة الغرب وما الى ذلك، وليست هناك اية صلة بين العلم والحضارة من جهة وبين الجغرافيا من جهة اخرى. ويبررون قولهم هذا بأنّ المجتمع عبارة عن شيء ميكانيكي وآلي بل وفسيفساء، ولا يمكن ان يكون فيه اي شيء شرطاً لأي شيء آخر، فإذا كان للغربيين علم، فعلمهم مستقل عنهم، وانهم إذا ما أصبحوا اصحاب علم، فلأنّ بعضهم كانت لديهم الرغبة في التعلم، وبوسع أبناء جميع البلدان والمناطق الاخرى في العالم تعلّم العلم والتحول الى علماء.

يبدو هذا الكلام معقولاً في الظاهر، إذ باستطاعة الجميع تعلم العلم، اما القول بأنّ العلم قد ظهر بفعل ميل ورغبة مجموعة او عدة مجموعات في تعلم العلم، وإمكانية تحقق ذلك في اي مكان آخر من العالم بدون قيد أو شرط، فلا يمكن ان يُعدّ رأياً او فكرة، وانما هو رغبة او توقع ساذج.

طبعاً، خلال السنوات الاخيرة التي أُثير فيها موضوع التقليد والحداثة، ظهر اهتمام الى حد ما بالتساؤل عن معرقلات الحداثة، غير انّ الاجابة لم تكن في محلها. فحينما طُرحت التساؤلات الفلسفية المتعلقة بالتقليد والحداثة، تولى السياسيون مهمة الاجابة عليها، فانتفت تلك المسألة من خلال تلك الاجابات، وإن لم تكن جميع الاجابات خاطئة. فهناك تناسب بين غلبة الآراء المشهورة من قبيل انّ العلم شمولي ولا تنفرد به امه او قبيلة او بلاد او عرق، وبين انتفاء المسألة.

رغم انه قد تقال كلمات حسنة في هذا المضمار، لكن الرغبة الغالبة تتجه نحو الفهم الآلي. اي البحث عن الأشخاص والأقوال والأعمال التي يمكن تحميلها مسؤولية التخلف الحاصل.

يبدو انّ هناك قيداً في الخارج يقيّد اذهاننا وأفكارنا وأيدينا وقلوبنا أيضاً.

وأنا لا اشك بوجود قيود كثيرة تقيدنا، لكنّ هذه القيود حتى إذا جاءت من الخارج فإنها ليست عارضة او زائدة على وجودنا، وانما نحن بالذات قيود لأنفسنا. اي نحن تلك القيود، وليست هناك قيود اخرى تعترض طريقنا وعلينا ازالتها. كذلك لا تُحلّ المشكلة بمجرد تعلم الرسوم والآداب والعلوم الحديثة.

علينا ان نعلم بأنّ المجتمع ليس شيئاً ميتاً يقع تحت تصرفنا وبمقدورنا ان نعطيه اية صورة نشاء، او ان نقتطع منه اي شيء لا نرغب فيه ونضيف اليه اي شيء نميل اليه. فالانسان يتولى في هذا العصر مسؤولية تغير العالم، لكننا نعلم ان تغير العالم لابد ان تسبقه بعض الشروط والمتطلبات، وليس بوسع كل شخص ان يغيّره من دون قيد أو شرط. فعلينا ان نفكر: من نحن؟ ومن اين جئنا بإمكان تغيير العالم؟

قلنا ان الانسان وجد نفسه بفضل الفلسفة الجديدة والفكر الحديث، في موقع يتيح له تغيير العالم. غير انّ هذا الموقع هو موقع الفكر والعلم، والعالم يتغير بالفكر والعلم، وليس بتصورات من قبيل تقليد الغرب في كل ما فعله او قام به. فمثل هذه التصورات توقع في مشاكل أكبر.

فالغربيون اصحاب فكر وبلغوا مرحلة التحقيق العلمي، ونحن بحاجة ايضاً ان نكون على علم بفكرهم وتحقيقاتهم ودراساتهم، وان نتعلمها ونعتبر بها. ولكن ثمة خطر قائم في هذا الطريق لا ينبغي تجاهله وهو انّ الخلط بين ما هو علمي وما هو غير علمي يكون نادراً في التعليم العلمي. غير انّ الخلط يزداد كثيراً في قضايا الفلسفة والاخلاق والسياسة وحتى في العلوم الاجتماعية. لذلك ربما تُعدّ بعض القضايا السطحية اموراً أساسية بنّاءة، كالاضطراب الحاصل في فهم القضايا ذات الصلة بالتقليد والحداثة.

التقليد والحداثة، موضوع أثاره الغربيون. فقالوا مثلاً انّ اصلاحات «مارتن لوثر» وفّرت الأرضية لظهور الرأسمالية. لذلك بات يتصور البعض اننا لو قمنا

بنفس الاصلاحات التي قام بها «لوثر» لانطلقنا في نفس الطريق الذي انطلقت فيه اوربا، غافلين عن انّ اصلاحات لوثر وتأويله، لم تكن هي السبب في ظهور الحداثة، وانما كانت مظهراً من مظاهر العالم الجديد.

فمن اجل ان تنسجم المسيحية مع العالم الجديد، كان لابد لها ان تتحرر من قيود الكنيسة. فكانت التغييرات الجزئية التي اوجدتها البروتستانتية جزءاً من تغيير عام، وليس انّ تلك التغييرات فتحت طريق العالم الجديد.

اذا تصورنا التاريخ والحداثة والمجتمع البشري، آلة بسيطة يمكن تغيير اجزائها بسهولة وجعلها بالصورة التي نرغب، لما كان هناك وجود لأية مشكلة في العالم، او لما عمّر العالم سوى فترة وجيزة ثم يتحطم.

الفهم الآلي للعالم، ابسط انواع الفهم وأسهلها. فحينما ننظر الى العالم بهذه النظرة البسيطة، لربما نتصور انّ الارتباط بين الأشياء، من سنخ التأثير والتأثر. ومن الصعب علينا ادراك العلاقة الذاتية الباطنية بين الاشياء. فيمتزج حينذاك الظاهر والباطن، والسطح والعمق، والذات والصفات، وحتى العلة والمعلول، فينتفي ترتيب المراتب، ولن يكون ثمة موضع او مقام لأي شيء.

اذا نظرنا بهذا المنظار الى السياسة والمجتمع، سيكون الذوق والتفنن معياراً في قبول الأعمال ورفضها. ومن خلال وجهة النظر هذه يتم إحصاء التقاليد الموجودة، فيُحذَف منها ما يُعتَقَد انه غير مناسب. والأسوأ من هذا كله ان يتدخل الموقف السياسي في تحديد التقاليد الحسنة والتقاليد السيئة. لذلك قد يأتي حاكم قوي ومستبد فيمنع بعض المراسم والآداب والمناسك ويأمر برعاية واحترام رسوم خاصة، مثلما فعل رضا شاه في ايران وأتاتورك في تركيا.

لا ادري هل حقق أحد في الأمر التالي وهو: لماذا زالت بعض الرسوم التي فرضها هذان الحاكمان، في أعقاب زوالهما، بينما بقي بعضها متداولاً بين الناس؟

الوضع الآخر هو ان لا يكون القرار بالتخلي عن التقاليد الآسرة، صـادراً من جهة واقعة في مركز السلطة السياسية. فبمثل هذا القرار لا يتغير أي تقليد. ولو كان بوسعه ان يعطي نتيجة ما، فلن تكون سوى الاضطراب والاختلاف والتخبط في وادي القيل والقال.

الفصل الثاني

حينما يقال ان التقليد يقف في وجه الحداثة، فما هو المراد بذلك؟ هل يراد به الرسوم المتبقية من العصر القديم وعالم ما قبل الحداثة ام جوهر ذلك العصر وروحه؟

هل يوجد في العصر الحديث عالم يمكن ان نطلق عليه إسم عالم ما قبل الحداثة؟

الاخصائيون في الثقافة، قاموا بوصف بعض العوالم القديمة والمنزوية، من دون ان يكون لديهم اهتمام بموضوع التقليد والحداثة. فاذا لا زال في هذا اليوم بين مناطق آسيا وأفريقيا وأمريكا الجنوبية مكان للقيام بدراسات على صعيد علم الانسان، فانها ستكون موضع اهتمام الباحثين في القضايا السياسية والاجتماعية والاقتصادية غالباً. فالعوالم القديمة قد تغيرت مع هبوب رياح الحداثة، فكان هذا التغيير في اساس هذه العوالم وقوامها بدايةً، ثم سرى الى الآداب والتقاليد ثانية.

هل ظل من بين العوالم القديمة عالم مستقل وقائم بذاته بحيث يستطيع ان يعترض طريق العالم الحديث؟

الفهم الشائع هو انّ الحداثة متعلقة بجميع الناس، وبوسع جميع الشعوب والامم والبلدان استقبالها والمساهمة فيها مع الاحتفاظ بهويتها. واذا كان

الأمر هكذا فلما نتحدث عن مقاومة الحداثة؟

هذه الاجابة نظير معالجة السكتة الدماغية او الشلل بالأسبرين! فالسؤال هو: هل هناك مكان يمكن ان يقوم فيه نظام آخر غير الحداثة؟

حينما يجيبون بأنّ الحداثة عامة وشاملة، انما يجيبون بـ«لا» في حقيقة الأمر. غير انّ هذه الـ«لا»، مضاعفة، والمراد بذلك انه لا يوجد عالم آخر غير الحداثة ولا يمكن ان يوجد، بل ولا ينبغي ان يوجد. فإذا كانت العوالم القديمة قد زالت ولا يوجد عالم آخر غير العالم الحديث، سيتحول الماضي الى ركام مبعثر من الحوادث والآداب والعادات، التي يقف بعضها في مواجـهة او الى جانب الرسوم والآداب الحديثة.

الحداثة في هذا اللون من الفهم عبارة عن مجموعة من القواعد، والرسوم، والعلوم، والمهارات. واذا كان كذلك، فمن ايـن جـاءت هـذه الروح القـوية للتقاليد، وكيف تقف مانعاً في طريق الرسوم الحديثة؟

بـتعبير آخـر: إذا لم تكـن هـناك عـوالم مـختلفة كـالهندي والايـرانـي، والاسلامي، فمن اين جاءت آدابها واعتقاداتها ورسومها؟

لايعتقد أصحاب الرؤية التعددية باستناد التقاليد والآداب الى أمر آخـر، وينظرون الى كل تقليد او مجموعة من التقاليد على انها مستقلة، وذات تأثير مستقل.

فلماذا يجب ان تكون التقاليد مؤثرة؟ واذا كان هذا التأثير ذاتياً فمن اين جاءت به؟ ولماذا ينبغي على الناس إطاعتها والخضوع لها؟

لابد ان ندرك بشكل خاص، انه اذا كان التقليد يبدي مقاومة تجاه قـوة انتشار الحداثة، فانه لا يمكن ان يكون مجرد عادة، وانما يستولي على الروح بحيث لا يصبح بوسع اي شيء آخر ان ينفذ اليها بسهولة. غير انّ هذا اللون من المقاومة لا وجود له إلّا في الفرض والوهم.

ما يُسمى في عصرنا بالاصولية، وما يترتب على ذلك من ضـجة بـإسم

«الارهاب»، لا علاقة له بموضوع التعارض بين الحداثة والتقليد، واذا كانت هناك علاقة، فهي علاقة غير مباشرة. ويبدو في هذا التعارض المفترض بين التقليد والحداثة، انّ ظاهر التقليد ظل محفوظاً ومتعلقاً بمادة فاسدة وإنْ جاء من عالم الحداثة. اي انه في حقيقة الأمر ليس بجديد ولا قديم، وتأتي شدته في معظمها من مادة لا اصل لها ولا نسب.

في عصرنا الراهن لا تُعدّ اية مجموعة اصولية، مظهراً للتقليد والتقليدية، وانما تحتفظ أفضلها ببعض العادات والآداب القديمة، من دون ان يكون لهذه العادات والآداب كيان قائم على اعتقاد قلبي.

التقاليد في معظمها، جزء من المسلمات وقلما تتعامل مع العلم النظري. وتوجد هذه المسلمات في كل عالم. اي انّ لكل عالم مسلماته الخاصة، ومن دون ذلك، تتعذر الحياة والعمل وحتى العلم في ذلك العالم. فالناس ليسوا وحدهم الذين يعيشون مع التقليد وفي وسط التقاليد، وانما يبدأ العلماء والباحثون بحوثهم ودراساتهم من التقليد العلمي.

ما ينبغي التنويه اليه هو انّ التقاليد العلمية تتغير في حركات التاريخ. ولا يُستثنى عالم الحداثة من هذا الأمر ايضاً، إذ بدأ بظهور التقاليد العلمية الحديثة. ولا زال هذا العالم حافلاً بالتقاليد. واذا كان هذا هو الواقع، فكيف نجعله في مواجهة التقليد؟ طبعاً لا يمكن هذا ما لم يقال ان تقاليد عصر الحداثة تختلف عن تقاليد العصور التاريخية الاخرى، وهذا امر بديهي.

صحيح ان كل شيء يتجدد في الحداثة، ولكن يبقى في هذا التجدد، شيء ثابت ايضاً. اذن حينما يدور الحديث حول التعارض بين التقليد والحداثة، لربما يُقصد بذلك التقاليد المتعلقة بعالم الماضي والتي انتقلت الى هذا العالم.

حينما ينتهي عالم ما، لا ينعدم كل شيء فيه. وحينما انتهت العصور الوسطى، لم ينعدم علمها وثقافتها وتقاليدها وانما ظلت جميع او معظم اجزاء هذه العصور. فما انعدم بإسم العصور الوسطى، كان الضامن للترابط بين علوم

تلك العصور وآدابها ورسومها وأقوالها وأعمالها، فكان بعض الفلاسفة يمثلون الصورة التاريخية لتلك العصور، او على الأصح لعالم العصور الوسطى.

فكل عالم لديه ركيزة، ويشع عليه نور يتقوم به الناس وأعمالهم وآدابهم وعلومهم وأعمالهم التي تدور حول تلك الركيزة. وتعتمد قوة الجميع على قوة تلك الركيزة والنور المشع. فحينما تصبح تلك الركيزة ضعيفة او حينما يتضاءل ذلك النور او يغرب، فلا ينعدم ما هو واقع حول تلك الركيزة، لكنه ستعمه الفوضى ويغمره الظلام. فالتقاليد عبارة عن حبال قصيرة وطويلة ورقيقة وغليظة تشد الناس الى ركيزة قوية او محور نوراني. فتتزود هذه التقاليد بقوتها من المحور. واذا ما تقوض المحور، فستلتحم بعض تلك الحبال بمحور آخر بينما يبقى البعض الآخر منفصلاً ومتناثراً. وتصبح هذه الحبال التي تلتحم بالمحور الجديد ومن خلال التغيير الذي يطرأ عليها، فاعلة في العالم الحديث. اما تلك التي انقطعت عن الاصل فيعتمد بقاؤها واستمرارها على القوة المختزنة فيها، لكنها تبقى ذات تأثير قليل. ولو بدت وكأنها فاعلة وبنّاءة او مانعة ومدمرة، فلأنها ذكريات عالم الماضي.

لابد ان نشير هنا الى الأمر التالي وهو انّ البعض ينظر الى الدين والفلسفة والفن ـ والفكر عموماً ـ على انها من سنخ التقاليد. وعلى هذا الضوء لربما ينظر اليها وكأنها امور متعلقة بالماضي ولا شأن لها بالحاضر. وهناك من يرى انها امور لا يطرأ عليها القدم قط.

من اجل الّا نقع في مخمصة هذا التعارض، علينا ان نكون اكثر دقة في تناول هذا الموضوع. فحينما نضع التقليد في مجابهة الحداثة، فهل نعني بذلك جميع تلك الاشياء التي بقيت من الماضي؟ وهل لابد من وضع جميع هذه الأشياء تحت عنوان التقليد؟

من وجهة نظر اللغة الراهنة غير المحمية، يُعدّ تقليداً كل ما هو قديم ولا يقع ضمن دائرة التكنولوجيا. لذلك طالما سمعنا بمصطلحات من قبيل الارواء

التقليدي، والزراعة التقليدية، والسوق التقليدية، والخبازة التقليدية. ففي هذه التسميات تقع لفظة «التقليدي» في مقابل لفظة «التكنولوجي». اي انّ كل ما هو غير تكنولوجي، يُعدّ تقليدياً.

ولكن لو كان التقليد بهذا المعنى حقاً، فليس بوسع أحد التحدث عن مقاومته. ومع افتراض وجود هذه المقاومة فانها لن تكون مقاومة ذات بال بحيث يقلق البعض ويخشى ان تفشل الحداثة في مجابهة تلك التقاليد.

اذن لنعمل على توسيع دائرة التقليد ونضع فيها كل ما وصل الينا من آداب وعادات وعلوم واعتقادات الماضي وما يظهر في أعمالنا وسلوكياتنا وحياتنا منها. فاذا اعتبرناها جميعاً تقليداً، فستشمل شأناً من الدين والحكمة والفن أيضاً. اذن هل هذه جميعاً متعلقة بعالم الماضي لكنها تثير الفوضى والاضطراب في العالم الحديث وتعكّر حياة الناس، رغم غربتها في هذا العالم؟

لربما كانت هذه الأفكار مبررة في بداية تاريخ الحداثة باوربا. فقد حلّ نظام آخر في أعقاب نظام سابق. ولم يتساءل رواد الحداثة عن طبيعة النظام السابق، ومصدر النظام اللاحق وعلاقته بالماضي. ويقتصرون على القول في انّ «ارسطو» حينما طرح بعض الأفكار، أغلق طريق العلم، وأدى بالبشرية لأن تراوح في مكانها على مدى ألفي عام. لكنهم يمتدحون «افلاطون» ويقولون بأن الرجوع اليه قد فعّل الحياة الجديدة.

رواد الحداثة، لا يرفضون الماضي دفعة واحدة، لكنّ البناء الذي اسسوه بالحداثة وفي الحداثة، لم يترك موضعاً للماضي.

عالم الحداثة لم يتجاهل فنّ الماضي، ولم يتخل عن جميع الآداب والسنن المنصرمة. والأهم من ذلك كله لم تنشب في عالم الحداثة، حرب رسمية بين التقليد والحداثة. او بتعبير أصح: لو كانت هناك حرب فانها نشبت في قلب المجتمع الحديث وفي روح الناس، واتضح مصيرها منذ البداية، اي انّ

الحداثة قد استولت على الماضي.

ما يحدث في تاريخ ما، ليس بالضرورة ان يتحول الى قضية شعبية او عامة. فاليونانيون والايطاليون والايرانيون حينما كان لديهم افلاطون، وسوفوكل، ودانته، وليوناردو، والفردوسي، وسعدي، لم يسألوا من اين جاء هؤلاء وبماذا جاءوا. وقد سأل افلاطون وأرسطو مرة من اين تأتي الفلسفة والفن ثم سرعان ما نُسي هذا التساؤل.

كتب «توسيديد» انّ حبّ الجاه والمقام قد دمّر اليونان وقضى عليها. فماتت اليونان وظهرت دولة الروم التي حكمت أكثر من الف عام. وعلى مدى هذه الحقبة الزمنية الطويلة لم يسأل أحد عن سرّ عظمة اليونان ثم الروم.

في الحداثة كذلك، تقوّم العالم الذي تميز بالعلم والسياسة والفن والتكنيك، وتغيرت فيه الاعتقادات والعادات، ولكن لم يُثر خلال ذلك التغيير السؤال عن سبب ظهور الحداثة، وماهيتها وحقيقتها.

جرى الصراع بين التقليد والحداثة في قلب التاريخ الحديث، ثم ذاب ما بقي من الآداب والسنن القديمة وأعراف القرون الوسطى في النظام الجديد تدريجياً، لكنه لم يتعنون بعنوان جديد وظل يحتفظ بانتسابه الى الماضي.

هل تُعدّ الفلسفة والفن جزءاً من التقاليد؟

نحن نعلم انّ النهضة الاوربية حدثت في دائرة الفلسفة والفن والثقافة والعلم. وظهر خلال هذه النهضة كل من العلم الحديث والفلسفة الجديدة، واكتسب الفن صورة اخرى.

طبعاً لم يتم الغاء الفلسفة والفن القديمين، واذا كانا يُنسبان الى الماضي فلا يعني ذلك اننا لم نعد بحاجة اليهما او انهما لا ينسجمان مع متطلبات العصر الحديث. الفن والفلسفة والدين، امور لا تقع تحت عنوان التقليد اذا كان التقليد بمعنى الآداب والاعتقادات التي تظهر في العمل والسلوك. فهي لا تحصل

على شأنها من خلال الاتصال بالمحور النوراني لعالم ما، وانما هي التي تقوم بتأسيس العالم او تعزز كيان عالم ما.

الفرق بين الفلسفة والفن اليونانيين والفلسفة والفن الحديثين، يتجلى في جانبهما الفني. فآثار هوميروس، وسوفوكل، واوربيدس، وفيدباس والفردوسي، وسعدي، لا زالت وستبقى فناً بل وفي أعلى مستويات الفن. وليس بوسع الزمان ان يضفي عليها صبغة القدم، لأنها مظهر الزمان الباقي، ولغة الزمان، وليست تابعة للزمان الفاني. كما انها استمرار الزمان القديم في العصر الجديد.

في الفن، والفلسفة ـ وفي الفكر عموماً ـ يتجلى الزمان الباقي الذي يُعدّ اصلاً للزمان الفاني. اي يمثل الفن والفلسفة والفكر مظاهر الزمان الباقي، ولذلك تظل ثابتة.

على ضوء هذا المعنى، يقول بعض المفكرين ان الفلسفة تاريخ الفلسفة. فالطلبة والباحثون في مجالات الكيمياء، والجيولوجيا، والطب، والصيدلة، لا يقرأون تاريخ هذه العلوم والفنون. اما خلال الألفي عام الاخيرة من تاريخ الفلسفة، لا يوجد فيلسوف لم يقرأ افلاطون وأرسطو.

لماذا يقرأ جميع الفلاسفة آثار الفلاسفة الآخرين ويعتقدون بأهمية هذه الآثار، ويثيرون التساؤلات ـ طبعاً ـ على آراء العديد من الفلاسفة؟

ما هي الأشياء الكامنة في آثار وأفكار «افلاطون» و «كانت»، بحيث يعترف جميع أهل الفلسفة بأهميتها وعظمتها، رغم انهم يرفضون «عالم المُثُل» الذي يقوّم نظام فلسفة افلاطون، ويعتبرون مقولات «كانت» صورية او تصنعية في بعض الأحيان؟

الذي لا يستطيع الاعتراف بمثل إفلاطون، والذي لا تسمح له المشاكل التي تعاني منها فلسفة «كانت»، السير على خطى «كانت»، لماذا يجب عليه الاعتراف بعظمة ما لدى «افلاطون» و «كانت» من فكر؟

كان «كانت» قد ادرك هذا المعنى حينما قال «الفلسفة لا يمكن تعليمها». وكان «افلاطون» قد اورد هذا المعنى بصراحة ايضاً في مطلع تاريخ الفلسفة. لكننا نشاهد ان الفلسفة تدرَّس في المدارس والجامعات والمدارس الدينية، وتُعدّ الكتب الفلسفية من اكثر الكتب استهواء للقراء. إذن كيف نوافق على انّ الفلسفة لا يمكن تعليمها؟

انّ فلسفة كل فيلسوف في عقل اولئك الذين يتعلمون الفلسفة، عبارة عن الصورة التفصيلية للفلسفة، وكان «افلاطون» يعترف بعقلين: العقل الكلي، والعقل التفصيلي. وما يقع ضمن العقل التفصيلي، قابل للتعليم. اما العقل الكلي فلا ينتقل بأساليب التعليم المتداولة. فيمكن اعتبار العقل الفصيلي جسم الفلسفة لأنّ الفلسفة لديها جسم وروح. فإذا نجحنا في حل مسألة الجسم والروح، ننجح في حل مسألة إجمال الفلسفة وتفصيلها ايضاً. لكنّ المشكلة هي ان مسألة الجسم والروح، إحدى مسائل الفلسفة، وهناك اختلاف بين الفلاسفة بشأنها. ويبدو أنّ من الصعب تحديد مصير الفلسفة من خلال حلّ إحدى مسائلها. فلو قلنا مثلاً ـ نحن الذين نهتم بفلسفة ملا صدرا ـ انّ هذا الفيلسوف خطى خطوات مهمة في حل هذه المسألة، نلاحظ من جانب آخر انّ معاصره الغربي ـ اي ديكارت ـ قد وضع الفلسفة في جهة جديدة من خلال القول بانفصال الجسم عن الروح.

لربما يقول أحدهم انّ ملا صدرا قد حال دون ادراك الفلسفة الجديدة والحداثة، من خلال القول بالاشتداد والوحدة التشكيكية ووجود الجسم والروح. والأمر الغريب هو ان ذلك الذي اقترب في الظاهر من حل مسألة الجسم والروح، يُعدّ عقبة في طريق الحداثة، وذلك الذي شيد الفلسفة على افتراض ثنويتها، مهّد الأرضية لظهور الحداثة.

هل حقاً انّ الآراء التي قدّمها هذان الفيلسوفان بشأن الجسم والروح، كان لها تأثير على مسار التاريخ في اوربا وايران؟ يقال بأنّ الرأي الفلسفي وكذلك

رفض او قبول هذه الفلسفة أو تلك، امر ذو تأثير على التاريخ. ولكن غالباً ما يكون هذا القول غير مدروس ابداً. انا لا ادري ماذا سيقول ملا صدرا لو قيل له ان «ديكارت» يقول بالتباين الذاتي بين الجسم والروح. لكنّ تلامذته لا يولون اهتماماً لقول ديكارت هذا.

ان موضوع الجسم والروح، جزء من جسم الفلسفة. ومهما كان هذا الجسم فإنه لا يمتلك القوة الكافية التي يستطيع بها ان يفتح طريق التاريخ او يغلقه.

من الواضح انّ اهل الفلسفة حينما يقيّمون رأيين او وجهتي نظر، لابد ان يجدوا أحد الرأيين أرجح من الآخر. لذلك على صعيد العلاقة بين الجسم والروح، يبدو بالنسبة لأمثالي انّ رأي ملا صدرا الذي يتمتع برصيد من البحث والتساؤل يمتد لألفي عام، يرجح على الرأي الذي يُطرح على شكل فرضية او اصل الموضوع ويواجه صعوبة في الفهم العام بل وقد يصطدم بجدار المحال. فرأي ديكارت متناظر مع تفسير الموجود والطبيعة كشيء بلا روح ومادة أولية ومصدر للطاقة. بينما يمتلك ملا صدرا رؤية وحدوية.

سعى اخلاف ديكارت لإصلاح نظرية التباين الذاتي للجوهرين. غير انّ هذا الاصلاح لم يخرج عن دائرة بحث وإثارة المسائل وحلها. فكانت روح الفلسفة تتحرك بحيث حينما ظهر «كانت» لم تكن بحاجة الى طرح الجوهر المادي. وبهذه الروح ظهرت الحداثة. ولكن لو تعلّم أحد فلسفة ديكارت او كانت، ولم يتعرف على روح هاتين الفلسفتين، فلن تظهر الآثار التي يقال انها تترتب على الفلسفة، لمجرد ذلك التعلم.

اذن نعيد التأكيد على مايلي:

١ ـ الفلسفة لا يطرأ عليها القدم، ولا تتعلق بالماضي.

٢ ـ للفلسفة روح وجسم. وروحها هي التي تجعلها راسخة ودائمة.

٣ ـ لا تستمر الفلسفة اذا كانت جسماً بلا روح.

٤ ـ الأثر الذي للفلسفة في التاريخ، منبعث من الروح، ولو تحولت الفلسفة

الى جسم فلن يكون لها أثر تاريخي.

٥ ـ لو كان بالمستطاع إعادة الفلسفة الى روحها وأصلها، فلابد ان يترتب عليها اثرها التاريخي ايضاً.

«كانت دوغوبينو» الذي كان يعتبر «ديكارت» اوربياً خالصاً، والذي سعى من خلال ترجمة كتابه الى الفارسية إحداث هزة في الفكر الايراني، لم ينجح في تحقيق هذا الهدف. فلم يكن يدرك انّ الترجمة لا تعمل إلّا على نقل جسم الفلسفة، وحينما تتحول الفلسفات الى جسم، فلا يمكن ان يكون بينها اتصال او التحام.

يقولون ـ ولربما قولهم صحيح ـ انّ الفلسفة الاسلامية وقفت بوجه الفلسفة الاوربية الجديدة. فحينما قلنا بان للفلسفة جسماً وروحاً، كان بـإمكاننا ان نقول انّ في الفلسفة تقليدين: الاول تقليد روح الفلسفة، والثاني تقليد العقل التفصيلي والمسائل والبحوث والردود والإثباتات. فالتقليد الثـاني يـتصدى للتقليد المماثل له مهما كان مصدره. فالفلاسفة وأساتذة الفلسفة لم يولوا أدنى اهتمام لترجمة «مقالات» ديكارت خلال المائة وخمسين عاماً الأخيرة، ثم ما هي الأهمية التي بامكان المـترجـمين ان يـبدوها تـجاه هـذا الكـتاب؟ فالهمداني وذلك الفرنسي الذي ساعده في ترجمة الكتاب، لم يكـونا عـلى معرفة بالفلسفة ولا من المهتمين بـها، كـما انّ المشـجع عـلى هـذا العـمل والمحتضن له ـ اي دوغوبينو ـ لم يكن يميل الى ديكارت، وانما كان يـعتقد فقط انّ «ديكارت» شخصية اوربية اصيلة لربما تحرك الذهن الشرقي.

اليوم ورغم اننا نعيش في عصر نقد الفلسفة الديكارتية، الا اننا لم نطالعها كما يجب، لكننا لا زلنا نفكر مثل «دوغوبينو» بأنّ بعض المسائل ستُحل لو كُتب هذا الكتاب او حيل دون تأليف او نشر ذلك الكتاب.

كان «دوغوبينو» يسعى كي يضع تقليد فلسفة ديكارت في مقابل فلسفة ملا صدرا التي اصطبغت بصبغة الفـلسفة الرسـمية الى حـد مـا. فـالتقليدان

المتضادان او المتغايران، إذا لم يبطل أحدهما الآخر، يبقيان متجاورين مثل اي شيئين غير متجانسين او غريبين، من دون ان يُعدّ أي منهما عنصراً مهماً في حياة الناس. فالفلسفة التي أخذتها بلدان العالم من الغرب، لم ترتبط بالمعارف الأخرى التي لديها، ولا بطريقة حياتها، وكان لها تأثير اقل على تفعيل حياتهم. وحتى لو كان لهذه البلدان تقليد فلسفي فلا ينبغي تصور انّ هذا التقليد او التقاليد الاخرى، عقبة في طريقها.

لا ريب في انّ التقاليد تحرك الناس، ولكن ليس من الصحيح القول انّ علينا انتزاع التقاليد من وجود الناس كي يتاح لها استقبال الوضع الجديد. فإذا انتُزع التقليد من وجود الناس، فستنتزع إنسانيتهم أيضاً. ثم من هو الذي سيلغي التقليد وينتزعه؟ وكيف؟ فلو راينا انّ الأنبياء والمفكرين قد غيّروا حياة الناس، فلا ينبغي تصور انهم انتزعوا التقاليد السابقة منهم وأحلّوا محلها تقاليد وعادات اخرى. فالناس لا يتخلون عن تقاليدهم وعاداتهم كي يستقبلوا تقاليد اخرى، وانما حينما يتغير عالمهم ويدخلون الى عالم جديد، تنسجم روحهم مع أجواء هذا العالم الجديد، وتتجدد آدابهم وتقاليدهم. وحتى لو ظلوا على تقاليدهم السابقة، فستكون لهذه التقاليد فاعلية جديدة او لن تكون لها اية فاعلية. اما لماذا تبقى من دون فاعلية، فهذا بحث آخر.

نعود الى موضوع التقليد والحداثة، فالحداثة ظهرت بفن جديد وفلسفة جديدة.فقبل ذلك كان في اوربا خلال القرون الوسطى وفي المناطق الاخرى من العالم، ثقافات وحضارات، فقدت تأثيرها او قلّ هذا التأثير في هذا اليوم في أعقاب انتشار وغلبة صورة الحضارة الحديثة. وأصبح من الصعب جداً في هذا اليوم التحدث عن الحضارات في العالم المعاصر. كما ان التحدث عن صراع الحضارات، عبارة عن استراتيجية سياسية. ولو نظرنا اليه كموضوع علمي لرأيناه من دون أساس.

كيف انتشرت الحداثة وغطّت على الحضارات الاخرى؟

بما انّ هناك من يرفض انتشار الحضارة الغربية وتغطية الحضارات الاخرى، لابد من تقديم ايضاح موجز بهذا الشأن. فلطالما سمعنا انّ اليابان قطعت اشواطاً متقدمة في العلم والتكنولوجيا مع الاحتفاظ بهويتها. ولو قيل انّ العلم والتكنولوجيا الجديدين يمثلان عنصراً اساسياً ومقوماً للحداثة، لكان هذا الكلام ثقيلاً على البعض، لأنه يعتقد ان العلم والتكنولوجيا غير خاصين بحضارة خاصة وانما خاصان بالنوع البشري. وهذا الكلام صحيح من حيث انّ القائل لا يرى اختصاص العلم والتكنولوجيا بهذه الامة او تلك، ولا يريد حرمان الناس منه من خلال الصاقه بحضارة او تاريخ ما.

ولكن لو كان العلم والتكنولوجيا مستقلين حقاً عن الحداثة وعن اي تاريخ آخر، فلابد من التساؤل:

١ ـ هل ظهور العلم والتكنولوجيا الجديدين في عصر الحداثة، نوع من الصدفة؟ اي هل كان بامكان التكنولوجيا الجديدة ان تظهر ـ مثلاً ـ في بداية القرون الوسطى او اي وقت آخر وفي اي مكان؟

٢ ـ اذا كان ظهور العلم والتكنولوجيا متوقفاً على توافر بعض المتطلبات والشروط، وكانت لهذا الظهور لوازم ونتائج، فهل لا تتعلق تلك المتطلبات واللوازم والنتائج بأي تاريخ ايضاً، وأنها خاصة بالنوع الانساني عموماً؟ فلو كان بمقدور العلم والتكنولوجيا الظهور من دون قيد او شرط، والانتقال الى اي مكان، لربما كان بمقدورنا ان نعتبرهما مستقلين عن الحداثة. ولكن نظراً لعدم تحقق مثل هذا الأمر، وبما انّ انتشار العلم والتكنولوجيا عين انتقال الحداثة، فلابد من قبول النسبة الذاتية بين العلم الحديث وتاريخ الحداثة. انّ فصل العلم والتكنولوجيا عن الحداثة ليس سوى شعار سياسي وايديولوجي، ولذلك غالباً ما يُسمع من لسان السياسيين والايديولوجيين.

٣ ـ حينما يدخل العلم الى مكان ما، فهل سيكون للتقاليد موقف غير ابالي، ويمكن النظر اليها خارج التاريخ ومعلقة في الفضاء غير التاريخي مع

التمتع بمزايا ذلك العلم؟

مبعث سوء الفهم في هذا المجال هو انّ تعلم الفيزياء والكيمياء الحيوية وعلم الأرض من قبل اولئك الذين لديهم الاستعداد الكافي، لا يواجه اي مانع ثقافي او تاريخي. اي انّ بمقدور الايراني او الهندي ان يصل مثل الاوربي ـ ولربما افضل ـ الى مكانة رفيعة في العلم. الا يجب ان نستنتج من هذه الملاحظة انّ بالإمكان تعلم العلم في كل مكان بدرجة واحدة؟ اذن يتضح ان العلم لا علاقة له بنفسيات الافراد واعتقاداتهم وانتماءاتهم الخاصة. ولذلك لا معنى للجهود التي تبذل لتغيير التقاليد عن طريق التصرف في النفسيات.

العلم لديه وجه انتزاعي، ولذلك فهو قابل للادراك والتعلم من خلال هذا الوجه. ولكن الأمر المهم هو ضرورة ان يتحقق العلم الجديد في مؤسسة علمية ومركز للبحوث وفي ظل نظام تقني. فالعلم الحديث هو عين البحث، والبحث ليس عملاً فردياً وخاصاً.

بتعبير آخر: انّ مهمة العلم لا تنتهي بتعليم الأفراد. فقد يكون لدى بلد ما آلاف العلماء، ثم لا يستطيع ان يساهم في عملية البحث بحجم العلماء الذين لديه، لأنّ هذه المساهمة تستلزم الدخول الى عالم العلم والنظام العلمي. ومن اجل ان يُشاد البحث ويأخذ مجراه العادي، لا يستلزم ذلك وجود مؤسسات علمية ـ ادارية خاصة فحسب، وانما ينبغي ان يغيّر عالم الافراد ونظام علاقاتهم.

هذا التغيير، تغيير التقليد، ولكن شريطة الّا نتصور بأنّ كل تقليد يعيق العلم او يعرقل حركته، ولذلك لابد من تغيير التقليد كي ينفتح طريق العلم، او يمكن التوصل الى هذا الهدف من خلال الهندسة الاجتماعية الجزئية والموضعية.

اذا كان لابد من تغيير نظام حياة المجتمع من اجل انتقال او نقل العلم اليه، فكيف يمكن تحقيق هذا التغيير؟ ومن هم الذين بوسعهم ايجاده في نظام الحياة الاجتماعية؟ وهل يمكن بلوغ هذا الهدف من خلال البرمجة

والتخطيط؟

في البرمجة، يمكن أخذ المتطلبات المادية والادارية بنظر الاعتبار، ولكن ماذا ينبغي ان نفعل من اجل المتطلبات الروحية؟ لابد من التفكير لاستحصالها عن طريق آخر. ولكنّ العمل الذي بامكاننا فعله في جميع الأحوال، هو البرمجة من اجل التنمية.

من دون التفكير، لا نستطيع تغيير نظام العالم كما نشاء، والشيء الوحيد الذي بوسعنا عمله في حدود طاقتنا الروحية والأخلاقية والمادية، هو تغيير الظواهر.

ان نموذج العالم الحديث، أمام جميع شعوب المناطق والبلدان غير النامية في العالم. الا يمكن ان نتعلم من تجربة الغرب، فنطوي الطريق الذي طواه؟

انّ تعلم التجربة ليس صعباً جداً في ظل الظروف التي وسّعت فيها الحداثة من استعدادها الذاتي ـكما يقول بعض المنظّرين ـ وعلّق العالم آمالاً على انجازات الحداثة.

اضف الى ذلك انّ الحداثة، حدث عالمي ولا يتعلق او يختص بشعب او امة ما، ولا بمنطقة جغرافية معينة. وما لا شك فيه هو انّ الحداثة وآثارها قد انتشرت في كل مكان ولكن بدرجات متفاوتة. كما انّ سكان العالم باتوا منشدّين الى مكاسب الحداثة وانجازاتها، ولذلك هم يتحركون على خطى الحداثة في كل مكان وكلما كان ذلك ممكناً. غير انّ هذا التحرك او التقليد يعتمد على بعض الشروط والتمهيدات التي لا يمكن بدونها الانطلاق في طريق الحداثة.

لا ريب في انّ صعوبة طريق التنمية ووعورته، قضية لم تُدرك كما ينبغي. ولو تحقق إدراك ما في هذا اليوم فإنه تجربي في معظمه. اي انّ الدول غير النامية ترى أمامها وجود جدار ليس من السهل اجتيازه.

السؤال الذي يطرح نفسه هو: لماذا تراوح الدول غير النامية وحتى تلك

التي لديها ثروات ومعادن كافية وقوى انسانية متعلمة، في طريق تنمية العلم والتكنولوجيا والسياسة، او أنّ حركتها بطيئة جداً.

هذا الامر محسوس الى حد ما، وباستطاعة الجميع استشعاره ظاهرياً وعملياً، لكنه ليس كما ينبغي ان يُعرف. والدليل على ذلك هو انه حينما يُسأل: لماذا حركة البلدان غير النامية بطيئة الى هذا الحد؟ يُجاب: انّ التقاليد القومية والوطنية والدينية تتعارض مع الحداثة. ولن يكون لهذا الكلام معنى إلّا إذا قيل ما هي تلك التقاليد وكيف تعرقل مسار السائرين في طريق الحداثة.

سبق ان قلنا بأنّ بمقدور اي شخص ان يصبح عالماً وباحثاً ومفكراً كبيراً مهما كان البلد أو الشعب الذي ينتمي اليه. ولذلك نلاحظ وجود عدد كبير من العلماء والباحثين الايرانيين والصينيين والهنود والمصريين في الدول النامية المتطورة. فهل كان هؤلاء الايرانيون والصينيون والهنود والمصريون، متحررين من التقليد، ولذلك ساهموا في تطوير العلم والتكنولوجيا في العالم؟

بتعبير آخر: هل يقع نظام العلاقات في العالم غير النامي، تحت تأثير ونفوذ التقليد ولا يسمح للأفراد او المجتمع بالانطلاق في طريق التنمية بعزيمة وقوة؟

اذا كان الأمر كذلك، فالعملية في منتهى الصعوبة. فعادةً حينما يقال بأنّ التقاليد يجب ان تتغير، يبدو ان انسب الطرق وأكثرها تأثيراً هو ان يُعلَّم الأفراد ما هي التقاليد التي توثق ايدي الناس وأرجلهم، وكيف يجب التحرر منها.

طبعاً، يمكن تعليم الأشخاص، غير انّ هذه التعليمات لم تؤثر الى اليوم.

الأمر المهم هو معرفة الشواهد والأدلة الدالة على وجود مانع مؤثر في الوجود الفردي للأشخاص، يمنعهم من التحرك في طريق الحداثة وشؤونها العلمية والثقافية والسياسية.

إذا لم نعثر على مثل هذه الشواهد، لابد لنا من العودة الى نظام العلاقات ما بين البلدان. وإذا قيل انّ التقليد يحول دون الحداثة، فعلينا البحث عن التقليد في هذا النظام، او نعتبره شبيهاً بأنظمة العالم غير النامي.

لم تكن هذه القضية مثارة لدى اوربا وأمريكا. وقد طُرِحت في هذا اليوم، إما بفعل الوعي، او بفضل تجربة البلدان غير النامية. والحقيقة هي ان جميع العالم غير النامي، يواجه هذه المعضلة وعليه ان يفكر: لماذا تتعثر حركة الحداثة في هذا العالم رغم ما تحظى به الحداثة من استقبال على صعيد الالفاظ، بل ومن امتداح واستحسان في بعض الأحيان؟

طبعاً يمكن الى حد ما المقارنة بين البلدان من حيث العلاقات والأنظمة، لكن لا يمكن التوصل من خلال المقارنة الى الاختلاف الذاتي نظراً للاقتصار على الظواهر. لذلك على اساس هذه النظرة الظاهرية قيل مثلاً انّ اوربا قد تطورت لأنها تكتب من اليسار الى اليمين.

المشكلة هي انّ اوربا قد وجدت التقدم أمامها فانطلقت خلفه، بينما تشاهد البلدان غير النامية آثار الحداثة ونتائجها من بعيد وتطلق عليها مفهوم التقدم والتطور. اي انها لم تتعرف على التطور من خلال التجربة وانما عن طريق المفهوم، ولذلك تعد معرفتها ناقصة، وليس بوسعها ادراك حقيقة التطور المنبثقة من اصول عالم الحداثة، والمنسجمة مع النظرة التاريخية الخاصة للموجودات ووجود الانسان. فهي تندهش لو قال أحدهم بأنّ التطور والتقدم من مستلزمات العالم الحديث، وتعترض عليه قائلة: الم يكن هناك تطور لدى الطلبة المتخرجين من المدارس القديمة؟ وهل جميع الفاظ وتعابير التطور والرقي والارتقاء والكمال والاستكمال وغيرها الموجودة في اللغة، لا معنى لها ومن دون مصداق؟ فحينما لا ندرك معنى التطور، فمن الصعب ايضاً ادراك المقومات الاخرى للعالم الحديث. وفي ظل هذه الاوضاع ينطلق الغربيون ـ لاسيما المستشرقين ـ لانتقاد أبناء البلدان غير الغربية ـ وما يعبرون عنها

بالبلدان غير النامية ـ لانهم لا يفقهون معاني العالم الحديث وقيمه.

ليس هناك شك في عدم وجود تفاهم كامل بين العالم الحديث المتحضر وبين العالم النامي. لكنّ الأمر المهم هو ضرورة معرفة مصدر عدم التـفاهم. ومن غير السهل بطبيعة الحال التوصل الى هذا الهدف. فهناك في هذا اليوم من يتحدث عن التقاليد المعرقلة، ويحكم بضرورة مجابهة هذه التقاليد ومحاربتها من اجل الالتحاق بركب العالم الحديث لضرورات أخلاقية وسياسية. لكـنّ المشكلة الأساسية التي يعاني منها هؤلاء هو انهم لا يعرفون مـا هـي هـذه التقاليد المعرقلة، وكيف يمكن مجابهتها وإبطال مفعولها.

كانت هناك آراء اخرى في هذا المضمار قبل الاهتمام بنظريات «ماكس وبر» الاجتماعية. ولم تكن تلك الآراء تصيب قلب الحقيقة، وذلك لاحتجابها بحجب الوهم الناشئة من خلط المفردات. لذلك كان هناك توهم في انّ من السهل تحقق الرقي والحداثة والتنمية. وكـانت تـنبعث حـالات اللا مـبالاة واليأس والذرائع في بعض الأحيان.

سبق ان اشرت الى اولئك الذين كانوا يقولون انّ العلم والحرية وغيرهما، امور خاصة باوربا والعنصر الاوربي. لكنّ هذه الكلمات حـينما تـصل الى كتّاب العالم غير النامي وباحثيه ومثقفيه، فانها تـصطبغ بـصبغة جـديدة، أو مثيرة أحياناً.

قبل أربعين عاماً قام أحد الكتاب ـ ولربما بوحي مـن النـظرية النـفسية لفرويد ويـونغ ـ بـقياس أبـطال الـ «شـاهنامه» بشـخصيات التـراجـيديات اليونانية، واستنتج انّ التقليد او العرف الغربي هو «قتل الأب»، اما الايرانيون فعادتهم «قتل الابن». فاوديب يقتل أباه عند اليونانيين، بـينما يُـقْتَل الابـن «سهراب» على يد الأب «رستم» عند الايرانيين. كما يُقْتَل «اسفنديار» الذي كان بمثابة الابن لرستم على يد رستم ايضاً. ثم يبعث والد «اسفنديار» ابنه الى حرب «رستم» كي يُقتل على يده. فعملية قتل الآباء تنتصر على الماضي من

اجل الالتحام بالمستقبل، بينما عملية قتل الأبناء تقتل المستقبل من اجل العيش في الماضي. ويحاول اصحاب هذا اللون من التفسير تصوير اوربا القاتلة للآباء، بأنها مهد الحرية والتطور، بينما تصور ايران القاتلة للأبناء بأنها غارقة في الماضي ولا تتطلع للمستقبل.

ضمن هذا الاطار انبرى مفكر ايراني يدرّس في احدى جامعات العالم المعروفة، لدراسة التاريخ الايراني من زاوية التحليل النفسي الفرويدي محاولاً من خلال ذلك معرفة مصدر المشاكل الراهنة. فالغزو المغولي لايران لم يكن غزواً عادياً ولا على غرار الحروب الشائعة، وانما كان من أبشع وأشد المجازر إرعاباً في التاريخ. وقد قيل الكثير عن آثار ونتائج هذه الحادثة ولكن بكلمات عادية جداً ولربما ذات طابع تحقيقي في بعض الأحيان. فقد قيل مثلاً انّ ذلك الغزو ولّد اليأس والحرمان ودفع بالناس نحو التصوف والدروشة، والإعراض عن العلم والمجاهدة. وقوبل هذا الكلام بترحاب من قبل اولئك الذين يحاولون تبرير الانحطاط. فهؤلاء ومن دون ان يعرفوا كيف ظهر التصوف وأين، يتخذون هذا اللون من التفاسير ملجأ لغفلتهم، ومهدئاً لاضطرابهم.

لكنّ ما قيل مؤخراً، يُعدّ كلاماً من نمط آخر. فلأول مرة تُلقى نظرة على التاريخ الايراني من منظار فرويدي. فلم يعد يتحدث أحد عن عقدة اوديب والكترا، وانما يُلجأ الى التحليل النفسي لايجاد العلاج. فالكارثة المرعبة التي لحقت بايران من خلال قتل سكان مدنها على يد المغول، تركت جروحاً عميقة غير قابلة للالتئام في أعماق اللا شعور القومي الايراني بحيث لا تسمح للايرانيين النظر بشكل مستقيم ولا لعلاقاتهم فيما بينهم ان تكون معقولة.

من الواضح انّ هذا اللون من التفسير يحظى بقبول البعض، بينما يرى البعض ضرورة التأمل فيه ومناقشته. ولكن لو ظل هذا الكلام محصوراً ضمن

هذا الاطار من دون تفصيل، ومن دون إثبات قضاياه الأصلية، فلن يكون له مجال في عالم النظر.

اذن لابد ان تتضح في نظرية «الانحطاط بعد الكارثة التاريخية» عدة امور: فينبغي افتراض صحة تحاليل فرويد[1]، ثم يجب ان يتضح هل تسري الجروح التي تنال من روح الانسان، الى المجتمع وروحه ايضاً. اي هل للمجتمع روح تتألم كأرواح الافراد؟ من الواضح انه لا يمكن قبول الفرويدية الاجتماعية على غرار اصل الموضوع، وانما ينبغي صبّها في قالب النظرية. فاذا تحولت الى نظرية، يجب حينذاك تقديم الوثائق التاريخية لاثبات تفجع التاريخ والمجتمع الايراني، وعلائم جرح الضمير الذي لم يندمل رغم مرور ثمانية قرون. ثم لابد بعد ذلك التفكير في كيفية علاج هذا المرض المزمن.

هذا الرأي وان اختلف من حيث المقدمات عن رأي الدكتور الطباطبائي الذي يوحي بامتناع الفكر السياسي، لكنهما ينتهيان الى موضع واحد، او يلتقيان عند نقطة واحدة. فالدكتور الطباطبائي يعتقد بما اننا لم نبلغ مرحلة استشعار الألم، فلن يكون لدينا طريق الى المستقبل. وبما أنّ الاخصائيين في العلاج النفسي الاجتماعي، يصعب عليهم إثبات فرضية النفس الاجتماعية التاريخية، وتقديم وصفة لعلاج الجرح التاريخي للنفس الاجتماعية الايرانية، لذلك لا سبيل لهم سوى القول بالامتناع. ولربما يكون عمل اولئك الذين يعتقدون انّ التقاليد مانعة للحداثة أسهل، لكن بما انّ معظم المؤيدين لهذا الرأي هم من اصحاب الفكر السياسي، فلابد من تقديم مشروع يكون عملياً في الظاهر.

---

١ ـ انا اعتقد بصحة نقاطها الصحيحة حتى في التاريخ الحديث وعلى ضوء وجود الانسان الجديد. ولو قال أحد بأنّ «فرويد» قد اقتبس اسم عقدة اوديب والكترا من سوفوكليس، فلابد من القول انّ «اوديب» سوفوكليس لم تكن لديه عقدة، وانما زرع فرويد حادثة اوديب في ذات الانسان وحقيقته.

الأمر الذي لم يتم الالتفات اليه هو: لو فقدت امة ما فكرها، وحُرمت من التدبير والتفكير، او انها كانت قاتلة للإبن منذ البداية ولم تكن ذات استعداد لادراك الحرية والتطور، او كان لديها الاستعداد لكنه أُزيل بكارثة شبيهة بالغزو المغولي، فحل اللا فكر، والاضطراب، والعنف بدلاً منه، فمن اين حصل العلم بهذه المعاني والأوضاع؟ وكيف احتفظ البعض بعقلهم وحريتهم وسلامة روحهم، وشخَّصوا مرض ابناء وطنهم؟

على سبيل الاجمال اعتقد انّ من الممكن فهم وادراك اضطراب العقل والروح. ولا اقول ان المجتمع الذي لا يحكم فيه العقل فإنّ جميع افراده من دون عقل. لكنّ الذي يقول باستحالة الفكر عليه ان يقبل انه نفسه قد وصل الى مأزق وجرّب حالة اللا فكر بروحه، لأنه في غير هذه الحالة عليه ـ وهو الذي بقي صاحب فكر وعقل ـ ان يقود الآخرين ويدلهم على الطريق.

لربما يقال «الوردة الواحدة لا تصنع الربيع»، لكنني اعتقد انّ المكان الذي تُزهر فيه وردة واحدة، يمكن ان تزهر فيه آلاف الورود ايضاً. فلو شفي مريض ما من مرضه، فلماذا نيأس عن شفاء المرضى الآخرين؟

هذا الآخر، كيف تم شفاؤه ومن اين فهم انّ قتل الآباء السوفوكليسي ادى الى ظهور العلم والسياسة الحديثين، بينما ادى قتل الابناء الرستمي الى تكبيل الأيدي وإضعاف قوة الفكر؟ فإذا كان يعلم ذلك وكان بوسعه قياس الماضي بمقياس انجازات العالم الحديث، فإنه متخلص من المصائب العرقية والتاريخية المترتبة على عملية قتل الابناء، وكذلك من عدم استشعار تلك المصائب. فاذا كان بمقدوره استشعار تخلصه ونجاته، فقد حلّ المشكلة!

انّ جميع او معظم الذين يتناولون هذا اللون من القضايا ويطرحون هذا النمط من الافكار، هم من الايرانيين المقيمين خارج البلاد، ويبدو انهم قد ذابوا في المجتمعات الغربية، وشاركوا الغربيين في صفاتهم، واستعداداتهم الروحية والأخلاقية. ولكن اذا كان بالامكان تغيير الصفات العرقية والثقافية

التي تمتد لآلاف او مئات السنوات، من خلال الاقامة في الغرب لعدة سنوات، فلا ينبغي أن تكون المشكلة معقدة وعميقة.

الوقوف في موضع المعالج، لديه مشكلة اخرى. فالأصل عند من يقف بهذا الموضع هو اولاً، ان العقل الحديث يفعل كافة الافعال. ثانياً، اذا لم يكن هذا العقل خاصاً بقوم ما، ويمكن ان يوجد لدى اية امة او شعب، ويتحقق في وجود تلك الأمة او الشعب، فلربما يعمى ويصم ويمرض ويعجز بفعل الحوادث التاريخية، او قد تحجبه العادات والاعتقادات والتقاليد.

من حُسن هذه الآراء هو انها جميعاً تتفق على أصل المشكلة، اي لا وجود لذلك الوهم الذي يقول بأننا نستطيع من خلال العقل حل جميع المشاكل والأزمات. او انّ هذه الآراء تتفق على الأقل في انّ العقل قد يقع في أسر الكثير من الأشياء.

بصرف النظر عن نظرية الاصالة العرقية التي لا تقوم على اساس متين، هناك بحوث تاريخية في مجال مسار تاريخ الامم والشعوب. ولابد من تقديم الشكر لاولئك الذين يبحثون عن عوامل وموانع النمو التاريخي لاسيما في عصر الحداثة. لكنّ القضية المهمة هي: علينا الخروج من حالتي الافراط والتفريط، اي التساهل والتشدد. فاولئك الذين لا يجدون أي مانع في الطريق ويعتبرون انفسهم اصحاب أفضل المشاريع والاطروحات والتدابير، ويعيشون هاجس تحقيق تلك المشاريع، ويوفّقون بين ايجابيات ومحاسن العالمين القديم والحديث، لابد ان يكونوا على علم الى حد ما بصعوبات الطريق ومشاكل العمل.

انا لا أعلم بالطريقة التي تحقق لهم ذلك العلم. فتجربة التاريخ ليست فاعلة كثيراً، إذ اننا نراهم على مدى قرن ونصف يصدرون في كل يوم تعاليم جديدة لإصلاح حركة العالم، من دون أن تصغي اية اذن لتلك التعاليم او يتحقق أي اصلاح. ويبدو انه حينما يحل كل يوم جديد يُنسى اليوم القديم، ولا يسأل

أحد: اين هي اذن تعاليم الأمس وما قبل الأمس. فالزمان، زمان متقطع، اي انه ليس بزمان.

إذا لم اجعل اللا زمان او اللا تاريخ في عداد الآراء المتعلقة بالتقليد والحداثة وفي مستواها، فلأنني لا اعتبرها من نمط الآراء الاخرى ولربما سأشير الى اختلافها عن الآراء الاخرى حين التطرق اليها في نهاية البحث.

لا زال البحث يدور ضمن إطار التفاؤل والثقة بالنفس. فلا ريب في ان اليأس من علائم العجز والضعف. ولكن علينا الحذر من الوقوع في إفراط القوة. فقوتنا محدودة مهما كنا وحيثما كنا. وعلينا ان ندرك حدود قوتنا وقابلياتنا ولا نحاول ان نُظهر من القوة ما لا نمتلك حقاً. فاذا كان الزمان متقطعاً، فلا يمكن بلوغ الهدف عن طريق التعليم ولا بواسطة التجربة، ولكن لابد على أية حال من العثور على طريق.

هناك من ادراك صعوبة الطريق الى حد ما وهبّ لتحديد المانع او الموانع. فالموانع التي شاهدوها متشابهة ومتقاربة جداً، وكبيرة بحيث يلزم لرفعها بذل جميع الجهود مع الاصرار التام على قطع طريق الحداثة. غير انّ هذه الموانع من وجهة نظر الباحثين ليست كبيرة الى هذا الحد. ولكن لو تم تشخيصها وتحديدها بشكل صحيح، فيحتاج رفعها الى همم لا ادري من اين يجب ان يؤتى بها. ولو كان هناك مكان يمكن ان يؤتى بتلك الهمم منه، فلا حاجة آنذاك الى العلاج والدواء لأن علاجنا هي هذه الهمم.

هذه الأقوال والآراء ـ مهما كانت ـ ذات تأثير سياسي ايضاً. ولا شك في انها اقوال استراتيجية. فالقول الذي يتحدث عن ثبات وديمومة روح الاستبداد والعنف في دم اجيال تعاقبت على مدى آلاف السنين، انما يبرر للاستبداد ويغازل المستبدين. وذلك الذي يتحدث عن امتناع الفكر لابد له من الاقتناع بالوضع الموجود على اعتبار انه يغلق طريق المستقبل، بصرف النظر عن مدى الاعتبار العلمي والفلسفي الذي يحظى به كلامه. وحينما لا

وجود للمستقبل فلابد من التعايش مع الحاضر. كما انّ هناك طريقاً آخر وهو الانتحار. غير انّ الانتحار لا يُعدّ طريقاً في حقيقة الأمر.

الآراء التاريخية التيترى انّ الموانع قابلة للازالة والرفع، فلاشك في ميلها نحو الحداثة، وتذمرها من الاستبداد والعنف والفوضى. اي انها ذات مرام سياسية، وتدرك على العكس من الفئة الاخرى ـالتي تفكر تفكيراً مثالياًـ انه لا يمكن ان تتحقق الحداثة والديمقراطية والتكنولوجيا والعلم بسهولة.

هكذا نرى ان جميع المنظّرين والباحثين يرون وجود شيء من الماضي أغلق طريق العقلانية. ولو تمّ رفع المانع فسيتحقق النظام الاجتماعي المطلوب الشبيه بالفردوس. فهؤلاء يركزون على البحوث والدراسات الاجتماعية، او يعتقدون على الأقل انّ المواضيع التي يثيرها السياسيون والايديولوجيون او يكتبونها في الصحف والمجلات السياسية، عبارة عن تفاسير متبلورة على اساس دراسات اجتماعية.

لربما كان «ماركس» و «ماكس وبر» في طليعة من مهّد الأرضية لهذا اللون من الدراسات والبحوث. فلم يكن ماركس يرغب في القول بأنّ البرجوازية نظام اوربي، لكنه اشار الى ظهورها في آسيا بشكل مجمل حينما طرح «نظام الانتاج الآسيوي». كذلك الأمر بالنسبة لماكس وبر، فبالرغم من انّ معظم رؤيته كانت تركز على إمكان ظهور النظام البرجوازي ـالذي كان يدعوه بالعقلانيةـ الا انه انبرى لدراسات واسعة في الأنظمة الحقوقية والشرعية وفي التاريخ والسياسة والاقتصاد. فكان ـعلى سبيل المثالـ يبحث عن علاقة بين القواعد الشرعية والحقوقية في الاسلام، وعن سبب عدم ظهور الطبقة البرجوازية والنظام البرجوازي بين المسلمين. وتوصل في دراساته الى النتيجة التالية وهي انّ النظام الحقوقي في عالم الاسلام ـوليس الفقه الاسلاميـ لم يكن أرضية مناسبة لنمو البرجوازية، بل وكان مناهضاً لها في بعض الأحيان.

يقول برايان ترنر بهذا الشأن: «انّ الفرد ـ في دراسة وبر للاسلام ـ يُترك متميزاً بحيث تكون طبيعة القانون الاسلامي في التحليل النهائي من منظار علم الاجتماع ذات اهمية اقل من الطبيعة الوراثية لنظام القانون. فيُبنى عدم ثبات عدالة القاضي على اساس استبداد النظام الوراثي اكثر من بنائه على محتوى حقوقي مستقل عن العوامل الاجتماعية»[1].

لابد لعالم الاجتماع ان يراقب ما يجري في المجتمع. فليس بوسعه ان يقول شيئاً في طبيعة القانون، وكان «وبر» يمتلك مثل هذا الاستعداد الى حد ما، لكنه كانت تغلب عليه روح علم الاجتماع. فعالم الاجتماع ـ على العكس من الفيلسوف ـ ينطلق لوصف الأحداث التي تقع في المجتمع. فماكس وبر كان يريد ان يعلم ـ على سبيل المثال ـ ما هي خلفيات وظروف ظهور النظام البرجوازي في اوربا. فهو غير معني بالسبب الذي كان وراء ظهوره. اي ان مهمة عالم الاجتماع ليست كشف السبب او الأسباب والعلل. بتعبير آخر: انه لم يكن يبحث عن العوامل التي كانت السبب في ظهور النظام البرجوازي.

لسنا بصدد مناقشة هل ظل «ماكس وبر» على مدى هذه الدراسة وفياً لاسلوبه التفهمي ام لا. لكنّ الأمر المهم هو انه كان ينسب النظام البرجوازي والعقلانية والحداثة الى الغرب والتاريخ الغربي. ولم يكن وحيداً في هذا الرأي، وانما أخذه عن اسلافه لاسيما الفلاسفة، مع الفارق التالي وهو انّ الفلاسفة كانوا يرون حادثة العالم الجديد والمتجدد، في الفلسفة والفكر، فيما كان «وبر» يحاول تبيين حادثة ظهور المدنية الحديثة، من خلال العودة الى الخلفيات الحضارية وفي المجالات الاجتماعية والحقوقية والدينية.

هل كان الفكر الحديث هو العنصر الحاسم، ام كانت الحقول والظروف المادية الحقوقية والثقافية ذات اهمية اكبر؟

---

١ ـ برايان ترنر، ماكس وبر والاسلام، ترجمة سعيد وصالي، طهران، ٢٠٠٠، ص ٢١٠.

الاجابة على هذا التساؤل ليست صعبة من وجهة نظر علم الاجتماع، اذ انه يعتبر التغيير الفكري، واقعاً ضمن الحقل الاجتماعي. ومع ذلك ليس من السهل تمييز الاختلاف بين الحقول والأصعدة المتشابهة. فاذا كان بالإمكان أنْ تطرح الكالفنية[1] في اوربا فكرة استعمار العالم عن طريق الزهد، لم يكن لهذه الفكرة اي معنى في العالم الاسلامي الذي كان زاهدوه وعرفاؤه يوصون بترك الدعاء ولا يرون معنىً للعالَم وعمله.

السؤال الصعب هو: هل تعيّن العرفان والزهد الاسلامي في الحقول الاجتماعية بمقتضى الأوضاع الحقوقية والمعيشية، بينما أبدى فرانسيس بيكون وديكارت ولوثر وكالفن أفكاراً وآراءً منسجمة مع العلائق الحقوقية والتجارية والثقافية؟

حينما يتم تناول هذا الموضوع بشكل رسمي جاف، فلن يكون حينذاك معبّراً عن رأي مفكر ما، وانما يُعدّ مظهراً لمادية آلية وسطحية، والأسوأ من ذلك، لديه لوازم ونتائج غير معقولة.

فاذا كانت الآراء والفلسفات وأصول العقائد تتعين في المسارات الثابتة للحياة التاريخية للأمم والشعوب، فسيكون لكل امة مصير خاص. فالعقلانية ستكون خاصة بالغرب، وينبغي على آسيا ان تبقى مع النظام الآسيوي، ولابد للاسلام ان يُحكم وفق نظام وراثي. واذا كان الأمر كذلك، فما هو مصير عالمية الحداثة ومبادئ حقوق الانسان؟

يمكن في هذه الدراسة العلمية الخالصة رؤية الطرق الخفية والظاهرة أحياناً لقيمومة الغرب وفرض القواعد والتقاليد الغربية.

طبعاً رؤية «وبر» ليس أن تعيش الامم بحسب طبيعتها الثابتة، وإنْ سعى البعض لاستيحاء مثل هذه النتيجة من بحوثه. ولكن لابد لنا ـ على اية حال ـ

---

1 _ Calvinism

من ادراك التعارض بين الغرب والعالم الاسلامي، الذي يتحدث عنه «وبر».

يرى برايان ترنر: «في مركز تفكير «وبر» ازاء المجتمع الاسلامي، هناك تعارض بين خصوصية العقلانية ونظام المجتمع الغربي، لاسيما في دائرة القانون، والعلم، والصناعة من جهة، وبين خصوصية الاستبداد والظروف السياسية والاقتصادية القلقة في دائرة الحضارات الشرقية لاسيما الحضارة الاسلامية من جهة اخرى. فيرى «وبر» ان الشعور بهذا التعارض كان شائعاً عند المنظّرين السياسيين والفلاسفة والاقتصاديين في القرن التاسع عشر. فكان هناك اعتقاد لدى آدم سميث في «ثروة الامم»، وجيمس ميل في «تاريخ الهند البريطانية»، وجون ستيورات ميل في «مبادئ الاقتصاد السياسي»، انّ هناك تبايناً قوياً بين الاقطاعية الاوربية والاستبداد الشرقي، وأنّ الاستبداد الشرقي اوجب ظهور ظروف اقتصادية كاسدة وقفت في وجه التنمية الرأسمالية. ولا غرو في ان ينطلق «كارل ماركس» الذي كان لديه اطلاع واسع بالفكر الاقتصادي البريطاني، لتطوير هذه الأفكار تحت مفهوم اسلوب الانتاج الآسيوي. والأهم من ذلك انّ بالامكان الاشارة الى انّ السلطة الوراثية عند «وبر» شبيهة جداً من حيث المفهوم بمشروع المجتمع الآسيوي عند ماركس»[1].

ما قيل خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر والذي يتعلق بالضرورة بوضع تلك الفترة، قابل للتأمل. فخلال تلك الفترة كان يغلب على آسيا نظام العلاقات القديم. وكان بوسع ماركس ان يفكر ـ مثلاً ـ أنّ المسيحية قد أُزيحت جانباً في اوربا وحلت التنويرية محلها، فيما بقيت آسيا وأفريقيا على حالهما. اما في هذا اليوم فلا آسيا، آسيا القرنين السابع عشر والثامن عشر، ولا اوربا، اوربا تلك الفترة.

---

١ ـ المصدر السابق، ص ٢٢.

لربما يمكن على صعيد اوربا التوفيق بين كلام ماركس ورأي وبر، فيقال انّ اوربا تُدار بواسطة روح الحداثة التي هي نتاج النهضة الاوربية، لاسيما القرن التاسع عشر.

كان «وبر» يعترف بأنّ اوربا قد وجدت نظاماً في غنى عن الروح البروتستانتية التي لم تعد ذات تأثير على حركة العالم المتحضر. فلم تعد اوربا، كما كانت عليه في عصر النهضة ولا حتى في القرن الثامن عشر، إذ أُثيرت الكثير من المؤاخذات والتساؤلات على قيم القرن الثامن عشر.

من جانب آخر فالعالم القديم ـ او ما يعبَّر عنه بشكل مبهم بالعالم التقليدي ـ قد تغيّر ايضاً. ولو ألقينا نظرة على المظاهر، لوجدنا انّ هناك بوناً شاسعاً بين مناطق واسعة في آسيا وأفريقيا وبين البلدان المتطورة النامية. لكن التغيير الذي شهدته هذه المناطق أبعد سكانها عن اصل تمدنهم بمستوى ابتعاد الغربيين عن القرون الوسطى.

صحيح انّ الصينيين والهنود والباكستانيين والماليزيين، احتفظوا ببعض رسومهم وآدابهم القديمة، ولكن حينما نرى ان أزياء بعضهم تختلف عن الزي الاوربي، لا ينبغي ان نتصور بأنّ حياتهم قد احتفظت بقوامها السابق، او انهم لازالوا متشبثين بتقاليدهم، او انهم بعيدون عن الغرب. وحتى لو كان هناك فاصل بينهم وبين الغرب، فغالباً ما يكون ارتباطهم بتقاليدهم ظاهرياً.

الامر الذي من الصعب فهمه هو انّ العالم غير النامي يعيش حالة اللا ثبات واللا استقرار. فقد تخلّف عن الماضي ولم يلتحق بالحداثة كما يجب، ويفخر بماضيه رغم انه يعيش في حسرة الحداثة. ولربما سقط خارج العالم القديم ولن يستطيع أنْ يجد له موضعاً محدَّداً في عالم الحداثة. ولربما أنسب تعبير في هذا المجال تعبير بعض المفكرين المعاصرين الذين وصفوا بلدانه بأنها لا زالت تعيش في عطلة التاريخ.

نحن نثير القضية بشكل مغلوط، اي اننا نفترض وجود ماهيات ثابتة في

جانبي الشرق والغرب ترتبط فيما بينها بشتى الصور ومختلف الانحاء. غير انّ حقيقة الأمر هي انّ الغرب قائم منذ مائتي عام، وكان العالم القديم او غير النامي يتعيّن من خلال هذا الارتباط الغربي.

حينما نفكر بالنسبة والارتباط عادة، نركز على عدد من الاشياء فنتصور انّ هذا الارتباط مسبوق بوجود وتعيّن تلك الأشياء. ويطلق الفلاسفة على هذا الارتباط إسم الاضافة المقولية. ولكن توجد إضافة اخرى ايضاً، لا وجود فيها لأطراف النسبة والاضافة قبل تحقق النسبة، اي يقوم قوامها بالاضافة والنسبة. ويُطلق على هذا النمط الثاني من الاضافة إسم الاضافة الاشراقية.

منذ ان وُلد العالم الحديث، أقام علاقة او نسبة مع ماضيه ـ اي القرون المسيحية الوسطى ـ ثم مع بقية انحاء العالم تدريجياً، فحسمت هذه النسبة امر العالمين الحديث والقديم.

نتفق مع «وبر» على انّ الرأسمالية ظهرت بدعم من الحركة البروتستانتية الاصلاحية، بمقتضى العلاقات الحقوقية والمالية والملكية الموجودة في الغرب. غير انّ هذا الوليد لم يكن اقتصادياً صرفاً، بل ولم يغلب عليه الجانب الاقتصادي، وإنما هو قائم على أساس مشروع كان يخطط للاستحواذ على العالم. فالعالم آنذاك لم يكن تحت الهيمنة الروحية والمادية للحداثة، ثم خضع لهذه الهيمنة تدريجياً بعد سريانها الى كل شيء. وقد اخرجت الحداثة جميع سكان العالم القديم من بيوتهم، ودفعت بهم الى فضاء العالم الحديث، فعاشوا حالة الانذهال والحيرة.

الفصل الثالث

ماذا نعلم عن ماضينا، وما هي العلاقة التي تربطنا به؟

قبل ان نتحدث عن طريقة الارتباط بالماضي وماهية هذا الارتباط، علينا ان نحدد موقفنا ازاء الماضي. فمن نحن؟ هل نحن من دون ماض، أو أحرار من الماضي، ونريد ان نعلم ما هي علاقتنا به، ام اننا نريد إقامة علاقة جديدة معه؟ اي هل نريد ان ننظر الى الماضي بعين اخرى جديدة؟ وما هي تلك العين القديمة التي كنا ننظر بها اليه؟

قد يقال الماضي، ماضٍ، وينظر اليه الجميع بنفس العين. ولربما يقول آخرون: نحن جميعاً ننظر الى الماضي بعين غربية تجديدية.

القول الأول قابل للفهم، بل ويمكن تصديقه من دون تأمل. ولكن لا يفهم القول الثاني بسهولة، ولو فُهم منه شيء فليس من السهل تصديقه.

الذي يقول ان سكان العالم يرون الماضي بعين غربية، لابد ان يسلّم بأمرين على الأقل: الأول هو انّ لكل تاريخ ـ بما فيه تاريخ الحداثة ـ وجهة نظر خاصة ازاء الاشياء والامور والماضي والحاضر والمستقبل. وكان القدماء يرون الزمان شيئاً يختلف عما يبدو في نظر دعاة الحداثة المعاصرين. والثاني هو انّ الغرب قد وضع نظارته على عيون شعوب العالم فأخذت ترى الماضي كما يراه. وعلى هذا الأساس لم يكتب الغربيون تاريخ شعوب العالم وعلمها

وأدبها وثقافتها فقط، وانما اكتسب التاريخ منذ القرن الثامن عشر معنى آخر ايضاً.

لربما يتعجب البعض حينما يسمعون انّ التاريخ قد ظهر في القرن الثامن عشر، ويقولون: ألم يكن «هيرودتس» أبا التاريخ؟ ثم ألم يكن ابن مسكويه، والرازي، والبيهقي، ورشيد الدين فضل الله، مؤرخين؟ فاذا كان التاريخ قد ظهر في القرن الثامن عشر، اليست هذه الكتب التاريخية التي ألفها المؤرخون المسلمون، تاريخاً؟ لربما يقال رداً على هذه التساؤلات انّ هيرودتس والبيهقي وغيرهم كانوا مؤرخين، لكنّ التاريخ الذي كتبوه ـوإن كان مفيداًـ ليس تاريخاً بالمعنى الجديد. ولربما يقال ايضاً: لم يكن التاريخ البشري موجوداً قبل القرن الثامن عشر. اي ان هناك تاريخاً لظهور التاريخ. فما قبل اليونانيين كان التاريخ مزيجاً بالأسطورة، ثم اصطبغ التاريخ الاسطوري بصبغة عقلية تدريجياً في اعقاب ظهور الفلسفة واللغة المفهومية. فأخذ المؤرخون ينظرون الى حوادث الماضي بمنظار عقلاني.

مع ذلك، كان المؤرخون اليونانيون والاسلاميون وجميع المؤرخين حتى العصر الحديث، يرون انّ التاريخ تاريخ قومي وديني. كما كانوا يميزون بين الماضي والمستقبل. اي انهم لم يكونوا ينظرون للتاريخ كمسار للنوع البشري على الخط المستقيم للتطور والتكامل.

التاريخ عند بعض المؤرخين كالمسعودي عبارة عن تسجيل الحوادث والوقائع الجزئية. وكان يعتقد انّ باب الزمان يدور على مصراع واحد، لذلك ينبغي تسجيل الحوادث التي يمكن ان تكون ذات درس وعبرة. غير انّ التاريخ في زماننا ليس تاريخاً للعبرة. لربما يوصي احدهم السياسيين بأخذ العبرة من التاريخ، ولكن يصدق هيغل حين يقول: لا يتعظ أي أحد بالتاريخ، كما ان التاريخ الجديد ليس من اجل العبرة والاتعاظ. والتاريخ الذي كتبه القدماء ليس سوى خاطرة وذكرى لا غير. بينما لا يكتب المؤرخون الجدد

التاريخ بغية حفظ الخواطر والذكريات القديمة، وانما يشعرون ان العالم الحديث التجديدي بحاجة الى التاريخ وكتابة التاريخ، كحاجته الى سائر العلوم الاجتماعية والانسانية.

على مؤرخ العالم الحديث ان يبحث: متى بدأت حياة الانسان؟ وأين؟ وما هو الطريق الذي طواه للوصول الى العالم الحديث؟ وكيف؟ وعليه ان يكشف عن الترابط بين اجزاء الملف الذي يضم بين دفتيه كافة التغييرات. بينما كان المؤرخ القديم يتصفح كتاباً تشبه صفحاته الواحدة الاخرى.

على الشخص الذي يقول بأنّ ابناء زماننا يرون الماضي بعين غريبة، ان يوضح كيف انتشرت الأفكار التي ظهرت في الغرب، اسرع من الآثار المادية للحضارة الغربية، في جميع أرجاء العالم. فاذا كانت السنن والأفكار والتقاليد موجودة في عالم ما قبل الحداثة وغير الحديث، وكانت تمنع دخول الحداثة، فكيف نقول بأنّ الفكر الانتزاعي النامي في أرض تاريخ الحداثة، قد انتشر في فضاء عالم آخر، واستولى على روح سكانه، وغيّر عيونهم وآذانهم ولغتهم وفهمهم؟ فإذا كان بمقدور فكر الحداثة وروحها الدخول الى كل مكان، فلا ينبغي اعتراض جسمها ومادتها ايضاً.

حينما ظهرت الحداثة، جابت جميع أرجاء العالم، لكنها لم تستقبل في هذه الأرجاء كافة، ولم تكن معرفتها سهلة ايضاً. وحينما لا يتم التعرف على شيء، كيف يمكن قبوله؟

في هذا اليوم الذي يقولون انّ الحداثة بلغت نهاية عصرها، لا زلنا في غمرة البحث عن كيفية بلوغ الحداثة ومعرفة موانعها. اذن لماذا نتحدث عن انتشار الحداثة في بداية التاريخ وكيف؟

هذا الانتشار، ليس انتشار الآثار المادية وروابط وقواعد المجتمع الحديث. ففي مطلع القرن التاسع عشر لم يتحقق نظام الحداثة في اي بلد من البلدان الآسيوية والأفريقية. ولكن هبت ريح من الغرب عملت على زعزعة

اساس النظام الغالب. فدخلت خلال ذلك بعض تعليمات العلوم الجديدة ومن بينها التاريخ، الى الأذهان. وهذه التعليمات التي كانت تشق طريقها الى الاذهان بشكل سطحي غالباً، لم يكن لها أي تأثير على تشييد صرح الحداثة، لكنها عملت على تغيير النظرة باتجاه الماضي والتقليد، أو انّ ظهورها كان يقتضي الاعراض عن التقليد.

لسنا نعني انّ الأخذ بالاسلوب التحقيقي العلمي والتتبع التاريخي والأدبي، عمل سلبي او يوجب الضعف. فلو دخل العلم والاسلوب العلمي مع لوازمهما، فلابد في هذه الحال من تقويض صرح ما وتشييد صرح آخر محله. غير انّ هذا لم يحدث. فما انتشر من عالم الحداثة في سائر ارجاء الأرض، كان بعض مظاهره الانتزاعية. فكان الناس منهمكين في حياتهم العادية الرسمية، ويمارسون تقاليدهم الدينية والأخلاقية والثقافية. غير انّ هذا الوضع لم يمنع دخول فكر التاريخ العالمي. ففي بلدنا كانت فكرة انّ التاريخ البشري يتجه من النقص الى الكمال، في عداد الافكار المسلَّم بها منذ بداية القرن العشرين، ولم يكن يدور في خلد أحد انه كلام جديد لم يأخذ به المتقدمون قط.

لربما مما يبعث على التعجب ان تدخل فكرة جديدة من الخارج الى مجتمع ما من دون ان ينتبه افراد ذلك المجتمع الى دخولها، ثم يأنسون بها وكأنّها فكرتهم. فلو كانت فكرة التاريخ قد دخلت بصورة تاريخية وبصفتها فلسفة او رأي مستقل، لما كان من السهل الأخذ بها. واليوم ايضاً لو قيل لاولئك الذين يعتبرون الحداثة مرحلة كمال التاريخ انّ للبيروني والبيهقي -مثلاً- رأياً آخر في التاريخ، او انّ الأفكار التي يحملونها هي من المستوردات الغربية، لصعب عليهم تصديق ذلك، بل لداخلهم الاستياء ايضاً وعبّروا عن اعتراضهم على ذلك بقولهم: لماذا تُنسب الامور المتعلقة بالنوع البشري، الى شعب خاص وبلاد خاصة. فالرقي والكمال امر لا يختص بالشرق او الغرب. ويستدل فضلاؤهم لإثبات هذا المعنى. وهذه الاستدلالات

بما انها تثبت امراً مشهوراً، لذلك تحظى بقبول الناس العاديين، بل يسلّم بـها حتى أهل الفضل والعلم ايضاً.

على سبيل المثال كان أحد الفضلاء يقول انّ مفهوم الثقافة الدينية يتضمن التناقض، وأشبه بقول من يقول انّ الدائرة تتألف من أربعة اضلاع. فـالثقافة الدينية من بين المفاهيم التي شاعت من دون ان يتضح معناها كـما يـنبغي. ونحن نعلم مع انّ معارضة الأمر الشائع في منتهى الصعوبة، الّا انّ الدفاع عنه سهل حتى وإن كان هذا الدفاع لا يستند الى أساس.

انا لا أريد أن اثبت او انفي صواب او خطأ الثقافة الدينية، وانما استعين بهذا المثال كي يُعرف كيف يأتي مفهوم من الخارج ويشيع من دون تـحقيق ومتابعة، ثم ما ان يثبّت جذوره حتى ينطلق البعض للاستدلال على صحته. والدليل الذي جيئ به لتبرير الثقافة الدينية وإثباتها هو: اذا لم تكن للثقافة اية ملازمة ضرورية مع التدين واللا تدين بحيث تستطيع ان تستقل عن الدين، فمن الممكن ان تكون دينية ايضاً.

هذه مغالطة واضحة. واذا كان بمقدور اهل المنطق ادراك هـذه المـغالطة بوضوح، فليس بوسع الآخرين ادراكها، ولا يودون ان يقول لهم أحد بأنـها مغالطة. فحينما يقال انّ الثقافة في حد ذاتها ليست دينية ولا ضد الدين، فلا يمكن ان يستنتج احد من ذلك انها يمكن ان تكون دينية ايضاً، إذ ورد فـي المقدمة بشكل صريح انّ الثقافة ليست دينية في حد ذاتها. لكـنهم يـقولون هناك شيء آخر في المقدمة وهو انّ الثـقافة ليست ضـد الديـن ايـضاً. ولو افترضنا انها كذلك، فمعنى هذا ان المقدمة تحتوي على حكمين: الاول هو انّ الثقافة ذاتياً ليست دينية، والثاني انها ذاتياً ليست ضد الدين. فيقال: حسناً، لو ألحقنا بالحكم الثاني القائل «الثقافة ليست ضد الدين»، الحكم التالي وهو انّ بمقدور صور من الثقافة ان تكون ضد الدين، فلماذا لا نستطيع على اساس الحكم الأول ان نضيف الجملة التالية وهي: من الممكن ان تكون الثقافة دينية

ايضاً؟

لنر كيف يمكن ان نستنبط من هذا الحكم وهو انّ الثـقافة ليست ديـنية بالذات، الفكرة التالية وهي ان الثقافة يمكن ان تكون دينية ايـضاً. فـحينما نصف شيئاً ما بأنه ليس دينياً بالذات، يمكن ان يكون لهذا الوصف مـعنيان: الأول هو أنّ هذا الشيء يمكن ان يكون دينياً وغير ديني، والثاني هو انّ ذات هذا الشيء ليست لا تقتضي الدينية فحسب، وانما يشترط ان لا تكون دينية.

فحينما يقال ـ مثلاً ـ انّ السياسة الجديدة بل وحـتى الأفكـار السـياسية لأمثال «لوك» و «كانت»، غير دينية كما لا تُلاحظ فيها مناهضة للدين، ليس بوسع أحد ان يستنبط انّ «لوك» و «كانت» لا يعارضان الجمع بين السياسة التي تحدثنا عنها وبين الدين.

لنوضح أكثر: هناك فرق بين القول ان الدينية لم تؤخذ في ذات الثـقافة وبين القول بأنّ البياض والسواد لم يؤخذ في ذات الانسان، ويمكن ان يكون الانسان ذا لون ابيض أو اسود. فعدم أخذ السواد والبياض في ذات الانسان يعني أنّ هاتين الصفتين من الأعراض. ونحن نعلم انّ هاتين الصفتين زائدتان على الاجسام وتُضافان اليها من الخارج. لكنّ دينية رأي او قول ما لا يمكن ان تكون عرضـاً، إلّا إذا أُفرغت الثقافة من مضمونها ـ اي اللا دينية ـ ونظر اليها من دون مضمون.

القول بأنّ الثقافة ليست دينية بالذات، ولا تقتضي الدينية بالذات، تـعبير آخر للحكم التالي وهو أنّ الثقافة غير دينية. ولكن هناك نوع من التساهل او التسامح في هذا التعبير. فمعنى جملة «الثقافة، غير دينية» ـ لا سيما لأولئك الذين يقولون في نهاية الأمر: وهل للثقافة ذات؟ ـ ليس انّ الثـقافة مسـتقلة وحرة وبامكانها ان تكون دينية او غير دينية. فالجملة تـقول بـصراحـة ان الثقافة غير دينية، فكيف يمكن ان نستنتج منها ان الثقافة قد تكـون ديـنية أحياناً؟

انا حتى لو استنبطنا من اللا دينية عدم الضدية للدين، وقلنا بأنّ الثقافة ليس ضد الدين، فالنتيجة المنطقية لن تكون: انها ربما تكون دينية. ففي هذا التعارض بين الدينية والضدية للدين، يرتفع كلا الأمرين المتضادين، فتصبح القضيتان بلا معنى.

هكذا نلاحظ اننا اخذنا بتعبير او مفهوم جاء مـن الخـارج، مـن دون ان نبري خلال عشرات السنين الماضية لمعرفة معناه او توضيح ذلك للآخرين. فحينما يثير أحد إشكالاً ما، نستعين باللغة الفلسفية الرسمية القديمة لتـبرير المفهوم او الفكرة الواردة قبل ان يكون لدينا فهم دقيق وواضح لهما.

هذا الوضع لا ينطبق على الحداثة ولا يمكن عدّه مرحلة السعي للدخول الى عالم الحداثة، وانما هو وضع خـاص لربـما ليس له نـظير فـي تـاريخ البشرية.

للأسف، لم يتم إدراك واستيعاب هذه الحادثة المهمة ـاي حادثة الاصطدام بين الحداثة والثقافات الاخرى ـ كما يـنبغي. فـيتصور النـاس بـل وحـتى أصحاب الفكر وأرباب السياسة انّ الثقافات لا تختلف عن الأشياء المادية حتى من حيث التأثير والتأثر. اي حينما تنتقل ثقافة من مكـان الى مكـان آخر، فانها تؤثر على جميع ذرات ثقافة المكان الجديد حتى تذيبها تماماً. اما إذا لم يكن لهذه الثقافة الواردة قوة وقابلية على التأثير فإنها سـتذوب فـي ثقافة المكان الذي انتقلت اليه.

يؤكد هؤلاء على انّ التأثير، تأثير على الاجزاء والجزئيات، وكأنّ ما يرد من الخارج يؤثر على الصورة الظاهرية للآداب والاعتقادات في بادئ الأمر، ثم يصل الى الباطن ويؤثر على الثقافة بأسرها. غير انّ المواجهة بين الثقافات لم تكن بهذه الطريقة قط. وتجربة أشد انواع التجابه الثقافي الذي حدث مع ظهور الحداثة، لا تؤيد هذا المنحى. اذن لماذا يأخذ الناس بأمر متعارض مع التجربة؟

اذا لم يكن تأثير الثقافات وتأثرها، مثل تأثير الرطوبة على الحديد والورق، ولم تؤيد التجربة مثل هذا التشابه، فلماذا نعتقد ان الثقافة القادمة من الخارج تستهدف اجزاء من الثقافة الاخرى وتغيرها كما تشاء؟

هذا التصور الشائع في كل مكان لاسيما في السياسة، يحمل المدافع عن الثقافة على الدفاع عن الآداب والسنن والتقاليد بقوة واستمرار. لكن بما انّ الهجوم قادم من طريق آخر ولديه هدف آخر، فلن يكون لذلك الدفاع المتحمس أي تأثير.

دعاة الحداثة الراغبون في تطبيق برنامج التنمية، يحاولون من خلال تقديم برنامج سياسي ـ ثقافي إصلاح التقاليد المزاحمة او حذفها، من اجل ان تشق الحداثة طريقها. غير انّ الحداثة لا تأتي من خلال هذا الطريق، ولا تعمل على إذابة التقاليد شيئاً فشيئاً.

اذن بدلاً من الاهتمام بالأغصان والاوراق والثمار، لابد من الاهتمام بالأرض والجذور والمناخ. فحينما ينقطع الغذاء عن التقاليد والذي تحصل عليه من خلال الجذور، ويتغير المناخ الذي يتناسب معها، سوف تتخلف عن النمو والفاعلية رغم انها قد تبدو وكأنّها لم تتغير. فالتقاليد تكون مؤثرة حينما تعيش في عالمها وفي أرضها وظروفها المناخية. اما حينما تخرج من عالمها، فستتحول الى جسم جاف لا يتمتع بأي تأثير.

بعد هذه المقدمات، نعود الى طرح السؤال التالي: كيف هي طبيعة ارتباطنا بالماضي؟ وكيف يجب ان تكون؟

يمكن إجمالاً تصور ثلاثة ألوان من الارتباط: الاول إرتباط عادي موجود في الشعور الذاتي لدى جميع الناس فنحن نعلم ـ مثلاً ـ اننا ايرانيون، ولبلدنا تاريخ يمتد لآلاف السنين، وكان مهداً للحضارة منذ القدم، ومرّت به أحداث كثيرة جداً. كما لدينا معرفة الى حد ما بشعره وأدبه وعلمه وسياسته وقوانينه ورسومه. وهذا الارتباط، ارتباط حصولي وليس لديه تأثير مهم على

طريقة الحياة الراهنة، وقلما يكون مصدراً للتغيير، ما لم يكن مصحوباً بانشدادات وطنية وقومية قوية.

الارتباط الثاني ارتباط لا شعوري بالماضي، اي ان يوجد شيء من الماضي التاريخي في لا شعور الأفراد، فيؤثر على سلوكهم وكلامهم وشخصيتهم وفهمهم. وفي مثل هذه الحال لابد من البحث عن الآليات الدفاعية التي اخلّت بالحركة الطبيعية للامور، وتلقي نوع من العلاج النفسي الاجتماعي.

اما الارتباط الثالث، فهو ارتباط حواري مع الماضي والسلف. ويتاح الحوار من خلال تحقق شرطين مترابطين: الأول: تذكر الوضع الراهن والتحرر عموماً من قهر الزمان والزمانية، والثاني ترك الماضي لحاله ومشاهدة مظاهره وسماع كلمات السلف. ومن خلال هذا التذكر والارتباط، تعود التقاليد للارتباط بأصلها، ونستأنس نحن بتقاليدنا ايضاً، من دون ان يكون اي منها قيداً لنا. فالتقاليد في أصلها وحقيقتها ليست قيداً، وانما مبعث على الهدوء والطمأنينة، ومقومة للعقل، ومرسخة للعزم.

البحوث الشائعة التي تضع التقليد في مقابل الحداثة، تنظر الى الماضي كماضٍ فقط، ولابد من التخلي عنه. ولكي يتجنب اصحاب هذه البحوث التصريح بهذه الفكرة، يقترحون وضع الماضي في المتحف، واتخاذه وسيلة للافتخار والتفنن والمجاملة. والتقليد وفق هذه الرؤية لا قيمة له منذ البداية، وليست هناك ضرورة للتذمر من تأثيره المعرقل، أو التفكير بطريقة لجعله بلا تأثير. فالذي لا تأثير له، لا يجب جعله بلا تأثير.

ما يتحتم التنويه اليه هو انّ التحدث عن اصلاح التقاليد والدخول الى طريق الحداثة، امران غير منفصل أحدهما عن الآخر. كما لا يجب عدهما تعليمات تاريخية، وانما مظهر لعلم نفس خاص. وسبق لنا ان سمعنا فتوى تغيير التقاليد والسنن من أرباب الايديولوجية وخلال الموضوعات السياسية.

وعادةً ما يحصل التصور التالي وهو ان هذا نوع من التعاليم والأوامر، ولابد من تنفيذه، لكنه ليس هكذا في حقيقة الامر وانما هو كلام يحكي عن روح ظهرت في العالم غير النامي خلال العقود الأخيرة.

طبعاً لو لم يُنظَر من قبل الى التقاليد كـ«موضوع»[1]، ولم تتسع هذه النظرة في العالم، لكان من الممكن ان يضعف إمكان التزام أبناء المناطق غير النامية بتقاليدهم، من دون ان ينقطع حبل ارتباطهم بها.

انّ التجابه بين العالمين، اي عالم الحداثة وأي عالم من العوالم القديمة، أدى لأحد الاعتبارات الى انتشار درجات من الحداثة في سائر ارجاء الارض. ويلاحظون عادة مظاهر تلك المجابهة في تاريخ الاستعمار والهيمنة العسكرية والسياسية والاقتصادية للدول الاستعمارية النامية الغربية، وأحياناً في العلم والتكنولوجيا والرفاه والحريات السياسية والنظام الادراي والاجتماعي النسبي. وهذه الرؤية ليست غير مبررة تماماً، فالانسان الذي يريد الهيمنة على العالم وما فيه، لابد ان يبحث عن العلم والحرية والرخاء ايضاً ويحصل على شيء من ذلك.

غير انّ هذه الموضوعات التي تُعدّ مهمة جداً في موضعها، لا تكشف عن الحدث الأصلي، ولربما تغطي عليه أيضاً. لو سألنا عما فعله الغرب بالعالم غير النامي، لأجاب البعض انّ الغرب قام باستعمار مناطق شتى من العالم، واستولى على مصادرها الطبيعية والانسانية، فحال دون رقي تلك المناطق وتطورها. ولربما هناك من يجيب انّ الغرب يُعدّ مهد الحرية، والعلم، والديمقراطية، ولابد للعالم كافة ان يعرف قدر هذه الفضائل الغربية ويسعى للأخذ بها. وقد يجيب فريق ثالث ان الحداثة مؤلفة من المحاسن والمساوئ. ولابد من ترك المساوئ والأخذ بالمحاسن.

---

1 _ Object

المجموعة الاولى، تعارض الحداثة، او انها على أية حال تولي اهمية لمناهضة القهر والهيمنة والاستعمار. والمجموعة الثانية تستسهل الحداثة وتسعى للدخول الى عالمهما مهما كان الثمن. بينما المجموعة الثالثة فإنها وإن لم تظهر حديثاً إلّا أنّ رأيها بات في الفترة الاخيرة ينطبع بطابع ايديولوجي ويتدخل في سياسات البلدان. فتعتقد هذه المجموعة انه لابد من أخذ المحاسن مهما كان مصدرها، ونبذ المساوئ. ولو كان بوسعنا الاصغاء الى هذه التعاليم والعمل بها لحوّلنا الأرض الى جنة. وبما اننا لا نستطيع ذلك، فلماذا نوصي بأشياء لا نستطيع النهوض بها؟

قد يقال انه لابد من قول الكلام الحسن الحق حتى وإن لم نستطع العمل به. طبعاً لابد من قول الكلام الحسن، لكن التعاليم والأوامر لا تكون حسنة إلّا إذا كان بالامكان القيام بها وتطبيقها. فالأحكام الأخلاقية العامة يرضى بها الجميع ولا يعترض عليها احد. ولا تُعدّ اختراعاً من قبل هذه الطائفة او تلك ولا هذا البلد او ذاك. فالجميع يعلم انّ التحلي بالاخلاق الحسنة حسن، وعدم التحلي بها سيئ. وليس من الضروري ان يقول أحد: خذوا بالفضائل وارفضوا الرذائل. ولا شك في انّ الفضائل او المحاسن واضحة ومحددة في بحثنا هذا، إذ يقولون خذوا العلم والديمقراطية، وارفضوا الظلم والاستعمار واللا مبالاة الاخلاقية والفساد والفحشاء. ويبدو أنّ كل شيء بات واضحاً، اي انهم اوضحوا ما هي الاشياء التي يتحتم اخذها وما هي الاشياء التي يتحتم رفضها.

السؤال الذي يفرض نفسه هو: لو فرضنا انهم لم يتحدثوا بهذا الكلام، ولم يطلبوا العمل بالفضائل والإعراض عن الرذائل، فهل هناك أحد يشك في ان العلم حسن، والظلم سيئ؟ فلو كان بمقدور هؤلاء الكشف عن الطريق الذي يوصل الى الهدف، لكانوا قد انجزوا مهمة كبرى. لكنهم لو اكتفوا بذلك المقدار الذي ذكرناه فهم كمن لم يفعل أي شيء.

هؤلاء يرون المسار الطبيعي للتاريخ، في تاريخ الحداثة، ويعتقدون انه لابد ان يكون لتاريخ العالم في كل مكان، مسار مماثل لما شهدته اوربا الغربية وحين لا يتحقق ذلك لابد من معرفة العوامل المعرقلة.

من هنا انبثقت فكرة المجابهة بين التقليد والحداثة، وليس انهم بدأوا البحث في التقليد والحداثة. فماهية التقليد والحداثة يمكن ملاحظتها في آثار وبحوث الفلاسفة وعلماء الاجتماع. لذلك لابد من معرفة ما هي طبيعة المجابهة بينهما، واين، وكيف. غير انّ الايدلوجية لا تهتم بالأمر التالي وهو: ما هي حقيقة الحداثة؟ وكيف ظهرت؟ وكيف يمكن الوصول اليها؟ كما انها لا تسأل عن حقيقة التقليد وماهيته ايضاً، وانما تكتفي بما سمعته من انّ التقليد يقف في وجه الحداثة او يستطيع الوقوف بوجهها، كي تصدر حكماً بتغيير التقاليد المعرقلة.

هذا الكلام ليس غير صحيح وإن كان من المتعذر تصديقه. فهو كلام ليس بالصحيح ولا بالخاطئ. فلربما لولا هذه الأحكام، لما أُتيح العلم والعمل. ولكنها لا تعد دليلاً نحو حل القضايا الاجتماعية والتاريخية او تعليمات سياسية.

ما هو التقليد الذي يحول دون التطور والتنمية؟ لو فرضنا انّ بعض التقاليد والسلوكيات كانت تعرقل عملية تعليم ونشر العلم الحديث، لكنّ تعليم العلوم والبحوث العلمية لا يُمنع اليوم في أي مكان، ولا نعرف تقليداً يعارض العلم والتكنولوجيا.

بمقدور صاحب الرأي ان يقول: صحيح انه لا يوجد اليوم تقليد ذو تأثير يحول دون تعليم العلم، ولكن لماذا لا يتطور العلم في البلدان غير النامية ولا وجود للبحوث والدراسات الفاعلة فيها؟

لو كان الهدف من طرح هذا التساؤل هو الاجابة بأن هناك تقاليد لا تسمح للعلم بالتطور، فإنه لم يُطرح بشكل صحيح، بل ويؤيد القضية التالية وهي ان

العلم في البلدان غير النامية ليست لديه جذور عميقة وثابتة. لكننا لا نعرف تقليداً يؤدي الى هذا التخلف أو الضعف العلمي. ولم يقل أصحاب هذا الرأي ما هو التقليد الذي أوجب هذه الحالة.

طبعاً ليس من الواضح انهم يوافقون على تاسيس العلم، ولكن لو كان هناك من يؤمن انّ للتقليد تأثيراً في مكان ما فعليه ان يشير الى ذلك. وبطبيعة الحال ليس هناك من ينكر الآثار الايجابية والسلبية للتقليد. فإذا كان التقليد موجوداً فلابد ان يؤثر، وكلما كان وجوده أقوى، كان تأثيره اشد.

اصلياً، لماذا نتحدث عن تأثير التقليد، ولا نقول انّ التقليد شرط للعلم والعمل والحياة؟ فلا يمكن لأي عمل ان يتحقق من دون تقليد، ولا لأي حكم ان يظهر من دونه. فاذا أرادوا ان يقولوا بأنّ التقاليد التي كانت تيسِّر أفعال وأقوال وعلوم وأعمال العالم القديم، لا تقدم بالضرورة اية مساعدة للحداثة، ولربما لا تسمح لعجلتها ان تدور بسهولة، فقولهم هذا مبرَّر الى حد ما. ولكن ما هي الحداثة التي حالت التقاليد دونها؟ فالحداثة مثل اي عالم آخر، لها تقاليدها ايضاً. ولا ينبغي ان نقيس المجابهة او الصراع بين الثقافات والحضارات بالصراع بين شخصين او جيشين. فالحرب يديرها الأشخاص والقادة العسكريون بالقوة المادية والتدبيرية التي لديهم، فاما يتحقق لهم النصر او الانكسار. أما خلال عملية انتشار الثقافة او الحضارة، فلن يكون هناك تأثير كبير للتدبير والتخطيط، لأنّ هذه المجابهة لا تجري في ميدان السياسة فقط، بل يمكن القول أيضاً انّ مصير السياسة والتخطيط الثقافي ـ الذي هو جزء من السياسة ـ يتحددان من خلالها. ولا نعني بهذا الكلام انه لا يمكن إفراغ التقاليد من محتواها بالتخطيط الثقافي او ليس بوسع اي أحد عمل أي شيء لمجابهة هذا التخطيط والدفاع عن التقاليد. فنحن نلاحظ انّ التقاليد تتعرض للهجوم في هذا اليوم وهناك من هو منهمك بصور مختلفة وطرق شتى للدفاع عن هذه التقاليد، وان كان دفاعه هذا قليل التأثير او عديم

التأثير. ولكن ينبغي ان نرى ما هو الوضع الذي عليه هذا الصراع. فهل تقف كل من الحضارتين او الثقافتين في وجه الاخرى، وتخوضان حرباً تستولي عليها حالة الكر والفر، فتنتصر هذه مرة وتنتصر تلك مرة اخرى؟ فهذه الحرب حرب غير مرئية، ولو اعتبرنا أجزاءها المرئية جميع الحرب، فلسنا مشتركين في الحرب.

لربما يمكن القول انّ الأفراد لا يساهمون حالياً كثيراً في الحرب او الحروب الناشبة بين الثقافات والحضارات، بل ويقفون في خارج هذه الحروب أحيانا، لأنّ الحضارة الحديثة تجابه جميع الثقافات الماضية الضعيفة الباهتة، بينما يعيش الافراد المنتمون الى هذه الثقافات، حالة الحيرة والارتباك بين هذين العالمين. فهم لا يستطيعون ـ بل لا يريدون ـ العيش في البيت القديم، وغير قادرين على تشييد البيت الجديد. فالذين خرجوا من بيوتهم، قد خرجوا من تقاليدهم في حقيقة الأمر. فهم بحاجة الى التقليد، وليس انّ التقليد قد كبّل ايديهم وأرجلهم. فإذا كان الأمر كذلك فلا معنى للتحدث عن التقليد المانع والرادع.

قد لا يبدو هذا الكلام صحيحاً بشأن ظاهر العالم الراهن، إذ يوجد في هذا اليوم من يحارب الغرب والحداثة بإسم التقليد، ويقول ويكتب. غير أنّ هذه الحرب لم تندلع ـ على الأقل في عالم البحث والنظر ـ بين الغربي والشرقي او التجديدي وغير التجديدي، وانما هناك ايضاً بعض الغربيين الذين يعبّرون عن استيائهم لضياع التقاليد، ويصفون العالم الحديث بأنه شرّ وشيطاني.

هل المسلمون الذين يتحدثون عن الاسلام وتجديد العهد الاسلامي، ويمتعضون من الغرب والغزو الثقافي الغربي، لا يلتزمون بالتقاليد ولا يدافعون عنها في مواجهة الحداثة؟ فإذا اعتبرنا هذه المواجهة مواجهة بين التقليد والحداثة او مظاهرها، فلماذا نقول انّ الحداثة والتقليد لم يتصارعا، أو ليس من الصحيح التحدث عن التعارض بين الاثنين؟

أنا لم اقل بعدم وجود مجابهة بين التقليد والحداثة، وانما اقول انّ طـرح قضية تعارض الاثنين غير صحيح ولا دقيق. فنحن نطرح هذه القضية بشكل ساذج جداً. وبما انّـها قـد امـتزجت بـموضوع الارهـاب وسـياسة العـنف الطالبانية، لذلك اعتقد انّ المجابهة بين التقليد والحداثة تقع بنفس اللون من العنف الذي نراه في السياسة والارهاب. ولكن لا يبدو انّ تحطيم نصب بوذا او تفجير مبنى مركز التجارة العالمي، كان من اجـل الحـفاظ عـلى التـقليد والدفاع عنه. نحن لا نريد أن نتحدث عن نية الذين ارتكبوا تلك الأعـمال، وانما نركز على ماهية الفعل والعمل. فمن الصعب ان نلاحظ في التقليد أثراً لقوة تخريبية.

لا شك في انّ التقاليد تمتلك قوتي النفي والاثبات. ولابـد لهـا ان تـثبت نفسها اولاً من اجل النهوض بمهمة النـفي. ولا ريب فـي انّ هـذا الاثـبات يختلف عن الادعاء والزعم. فالتقليد يتم إثباته في وجود الأفراد عن طريق توثيق الاتصال فيما بينهم وتعزيز ثقتهم بنفسهم وشحذ فهمهم وإدراكهم.

فالذين يعانون من تشتت البال وضعف التلاحم، وقيام كل منهم بالعمل كما يحلو له، ماذا يعني التقليد بالنسبة لهم؟ فإذا كانوا على صلة بالتقليد وملتزمين به، سيعمل التقليد على حفظهم وحمايتهم. فالتقليد ليس لقلقة لسان او كلمات تقال، وانما سنّة ممتزجة مع الروح وتعبّر عن نفسها في الفكر والعمل. ولكن لا ينبغي ان تُنسب اعمال القتل والنهب والدمار والفوضى الى التقليد والسنّة، وإن كانت الحرب دفاعاً عن الحق والعدل، سنّة سنية.

مما سبق يمكن استنتاج المعنى التـالي عـلى الأقـل وهـو انّ مـوضوع التعارض بين التقليد والحداثة، غير واضح ولم يُـطرح عـلى نـحو صـحيح. وحتى لو كان هناك تعارض في الخارج فإننا لا نعرف طرفي التعارض على الوجه الصحيح. اي لا نعلم ما هي الحداثة التي تصطدم بمانع التقليد، واين، او ما هو التقليد الذي يعترض طريق الحداثة. وفي ظل هذا الوضع اليس مـن

الأولى السعي لايضاح هذه القضية؟

القضية تبدو في الوهلة الاولى، قضية تاريخية بالشكل التالي:

١ ـ ظهر في اوربا نظام ذو مظاهر ثقافية، وأدبية، وعلمية، وسياسية، واقتصادية، وتكنولوجية، فاكتسب قوة عالمية.

٢ ـ انتشرت هذه القوة في سائر أرجاء العالم من خلال الغزو العسكري والهيمنة الاستعمارية، وعن طريق التجارة وتصدير التكنولوجيا والعلم والثقافة.

٣ ـ حينما أصبح هذا الانتشار محسوساً في العالم منذ القرن التاسع عشر، انبرى البعض للأخذ والاقتباس فيما هب البعض لمجابهة بعض او جميع مظاهر العالم الجديد.

٤ ـ كانت تلك المجابهة مقتصرة على ميدان العمل والسلوك اليومي والسياسة، ولم تصطبغ بصبغة الصراع النظري والفكري قط. وبدلاً من ان ينبري العالم غير الغربي للبحث في آثار الفكر الجديد، كان قلقاً على رصيده الفكري والنظري وكيفية الحفاظ عليه وحمايته.

٥ ـ تحولت مقاومة الهيمنة السياسية للاستعمار الى حركات ونهضات مناهضة للاستعمار تدريجياً، واشتدت المجابهة السياسية في أعقاب انتشار الحداثة لاسيما مظاهرها السياسية كالقومية، والاشتراكية، والديمقراطية، فتحقق الاستقلال السياسي للبلدان المستعمرة في أعقاب الحرب العالمية الثانية.

٦ ـ كانت الحركات المطالبة بالاستقلال تسعى من خلال نيل الاستقلال السياسي لقطع مراحل التنمية، وبلوغ أعلى درجات العلم والتكنولوجيا، وتحقيق الرخاء الحياتي. فلم تتحقق هذه الأهداف، إذ ذهب الاستعمار وحل محله استعمار جديد. وحينما انتهى عهد الاستعمار الجديد، ظهر عهد العولمة والامبراطورية، فأخذت العودة الى التقليد صورة صريحة.

كان للمقاومة ضد الاستعمار، وحتى للحركات الديمقراطية صبغة دينية واسلامية الى حد ما في كثير من مناطق العالم لاسيما البلدان الاسلامية. فكان زعماء تلك الحركات يعتقدون غالباً انّ الحركات المناهضة للاستعمار والمطالبة بالحرية، تتفق مع الدين والتقاليد الدينية. وكان بعض علماء الدين يؤيدون وجهة النظر هذه. فالسيد أسد الله مجتهد الخارقاني ألّف رسالة عنوانها «روح التمدن وهوية الاسلام» طُبعت في طهران قبل حوالى تسعين عاماً. فعرّف هذا العالم الديني الديمقراطية بأنها حكومة القانون وأكد بأنّ قانون الاسلام هو القانون الأفضل في العالم. وكان بعض علماء الدين مثل الشيخ فضل الله نوري، قد عارضوا اقتباس القوانين الاوربية، غير انّ بعضهم كان يقول انّ الاوربيين يعملون وفق تعاليم الاسلام بينما نسينا نحن المسلمين هذه التعاليم. فكان العلماء والناس عموماً يقولون ان ديننا كامل ولا حاجة لاستعارة القوانين من هنا وهناك.

في هذا اليوم، يبدو ان القضية اختلفت في الظاهر بشكل أقل وفي الباطن تماماً. ففي السابق كانوا يقولون: نحن نأكل من طعامنا وخبزنا ولا نجد في انفسنا حاجة الى الآخرين. اما في هذا اليوم فقد اصبح العالم كله مائدة واحدة وبات الجميع يأكلون ويشربون ويذهبون ويأتون ويتحدثون ويصغون تحت ظل التكنولوجيا الحديثة وإنْ لا زال البعض يتناول الطعام بتقليده الخاص. بل باتت التكنولوجيا عادة معياراً لتقييم الحسن والسيىء، والجميل والقبيح، والحق والباطل. ويعبّر «هابرماس» عن هذا الوضع بـ«العقلنة بمثابة فقدان المعنى» او «العقلنة بمثابة فقدان الحرية».

المعارضة للغرب لا تعني في هذا اليوم معارضة روح التكنولوجيا وباطن الحداثة. ومعظم اولئك الذين يتحدثون عن معارضة الغرب، يرون الغرب في ظاهره السياسي، اي انّ معارضتهم، معارضة سياسية. وقد ضخّموا المناهضة الغربية مؤخراً من دون ان تُعرف ما هي هذه المناهضة ومن هو المناهض.

فإذا كان نقد الحداثة مناهضة للغرب، فهذا النقد قد بدأه الغربيون، بل انّ أشد الوان هذا النقد وأعمقها انطلق من ألسنة وأقلام المفكرين الاوربيين والأمريكان.

مفهوم او تعبير المناهضة الغربية يقودنا الى فهم آخر لموضوع التقليد. فلا شك في انّ نضال الاستعمار والمطالبة بالاستقلال في آسيا وأفريقيا وأمريكا الجنوبية، ليست مناهضة للغرب، وليس هناك من يعبر عن المناضلين ضد الاستعمار بالمناهضين للغرب، لأنهم لا شأن لهم بالغرب، وصراعهم مع الاستعمار. فإذا لا يُراد بالغرب المعنى الجغرافي وانما يُراد المعنى التاريخي، فإنه عبارة عن حدث تاريخي او مرحلة تاريخية وثقافية. وعليه لربما تعني المناهضة للغرب مفهوماً محالاً يتضمن التناقض، اذ لو كان الغرب عبارة عن باطن الظواهر التكنولوجية والسياسية والاقتصادية الموزّعة في العالم، فكيف يمكن مناهضته والدخول في صراع معه؟ فيمكن معارضة السياسات القائمة بل والديمقراطية. ولو اعتبرنا الفلسفة باطن السياسة الراهنة والحضارة الحالية، فانّ المعارضة للفلسفة لها طريق معين وأسلوب خاص. اي لا يمكن مناهضة الفلسفة ومحاربتها. اذن هل المناهضة الغربية تعبير مجهول لا يمكن اطلاقه على أي شيء.

ثمة كتّاب يوصفون بالمناهضين للغرب، نراهم في كتاباتهم:

١ ـ يعتبرون السياسة والاقتصاد والتكنولوجيا والعلم المعاصر، مفردات غربية.

٢ ـ يعبّرون عن جوهر الحضارة الجديدة بالغرب، ويضعونها في مواجهة التقليد والمعنوية.

٣ ـ يعتبرون الغرب داعية للهيمنة، ويعتقدون انّ انتشار الحضارة الغربية سيكتسح جميع الحضارات، ويحجب تقاليد وسنن وأديان جميع الأمم والشعوب.

هذه الكتابات ليست على درجة واحدة، فبعض أصحابها من الفلاسفة او أنهم اخذوا أصل البحث حول الغرب من مؤلفات الفلاسفة، ثم قاموا بشرحها وتكرارها. والبعض الآخر لهم أهداف سياسية. فالمجموعة الاولى لا تُعدّ مناهضة للغرب لأنها قامت بالتحقيق والبحث في ماهية الغرب، ولربما تعارض بعض مظاهره في عالم البحث والنظر. اما المجموعة الثانية فتعارض الغرب وتسعى للقضاء عليه وتُحل محله الوضع الذي تعتقد انه صحيح. اي انها تهدف في حقيقة الأمر الى إحياء تقاليدها التي حجبها الغرب، وإعادة المعنوية الضائعة.

المجموعة الاولى تركز في نظرتها، على ماهية الغرب، وتُخبر عن وضع العالم الحديث. بينما تعبّر المجموعة الثانية عن رؤيتها العقائدية ـ السياسية من خلال الاستناد الى تقارير وأخبار المجموعة الاولى. ولربما يمكن التعبير عن هذه الرؤية بالمناهضة الغربية. ومن الواضح انّ هذه المناهضة لابد ان تجري في ميدان السياسة، إذ لا يوجد للغرب حضور مكشوف في السياسة، لذلك تحولت مجابهة الغرب الى اختلافات سياسية. ويعبّر «هانتينغتون» عن هذا الوضع بـ «صراع الحضارات» وهو الصراع الذي يريد الخروج عن حدود السياسة بالمعنى المتداول للاصطلاح، لكنه يجري في ميدان السياسة عملياً. ولهذا الأمر تبريره إذ انّ الانتشار السريع للتكنولوجيا ورسوم الحياة الغربية، زعزع أساس جميع الاعتقادات والتقاليد. ولو استمرت الاوضاع على هذه الوتيرة، لاقتلعتها جميعاً. وفي مثل هذه الحال يتحول الصراع الى صراع التقاليد او الحرب من اجل الدفاع عن التقاليد، ومن الطبيعي ان تُرفض في غمار هذه الحرب التقاليد المنافسة او المخاصمة. لذلك يجب ان تكون المناهضة للغرب، دفاعاً عن التقاليد في مقابل آداب وقواعد الحياة الغربية.

كانت لهذه المناهضة للغرب، صورة نظرية وفلسفية في يوم ما. فيرى «غينون». في فكر عرفاء الاسلام، بديلاً للفكر الغربي، ويوصي بالإعراض

عن الفلسفة والعلم والتكنولوجيا اعتقاداً منه انها ذات منشأ شيطاني. وتأثرت شخصيات اخرى بآرائه مثل هنري كوربن، وشوان، والدكتور نصر، فدافعت عن الفكر الاسلامي في مقابل الفكر الجديد. ولم يتحدث هؤلاء بشيء عن السياسة الاسلامية، ولربما لديهم اعتقاد بأنّ الحرب السياسية ذات تأثير فاعل في إحياء الفكر الديني.

يقول «هنري كوربن» انه لم يعد بالإمكان العثور على «الانسان الشرقي» في الشرق الجغرافي. واذا كان هناك بعضهم فلابد من البحث عن عناوينهم في الغرب.

ظهور هذه المجموعة من المفكرين لم يبعث على مزيد من الاهتمام بالفلسفة والعرفان الاسلاميين، وانما أثار تساؤلات حول اسطورة مطلقية وتفوقية فكر الغرب وحضارته، ولربما اتاح امكانية طرح فكرة العودة الى الذات.

لاريب في انّ هذه الشخصيات لا توافق على ان يعبَّر عنها بالمناهضة او المحاربة للغرب، بل ولم يكن هدفها هذا، وربما لم يخطر ببالها خوض غمار الصراع بين الغرب والاسلام. اذن من الاولى الّا نعتبر معارضة هؤلاء للغرب ونزعتهم نحو المعنوية الاسلامية والفكر الاسلامي، مناهضة وحرباً للغرب، سيما وانّ بعضهم يعتبر نفسه غربياً ولا يؤمن بقوة اخرى خارج العالم الغربي بمقدورها ان تحل محل الغرب.

اذا تجاوزنا ذلك، فالقضية المهمة الاخرى هي تنامي الحركة السياسية الاسلامية في سائر ارجاء العالم الاسلامي. ومنذ انتصار الثورة الاسلامية في ايران تعاظم اهتمام القوى السياسية بأهمية وتأثير هذه الحركة، بل وأخذ الكتّاب والمفكرون يتحدثون عن إحياء الاسلام وعودته الى مسرح الحياة. وكان بعض أطياف هذه الحركة مناهضين للغرب بشكل صريح ويعبَّر عنهم في الغرب بالاسلاميين. ويؤكد «بابي سيّد» على انّ الاسلاميين قدّموا هويتهم

على انها متعارضة مع الغرب، ويعبّر خطابهم عن الغرب بأنه منكر للاسلام، وامبريالي، وقمع حكومي، وسوء ادارة اقتصادي، وتخريب ثقافي[1].

واذا كان كلام هذا الكاتب صحيحاً او ان نقبل بأنّ الاسلامية مناهضة للغرب كما يقول، لكنه لم يحدثنا عن طبيعة وكيفية هذه المناهضة. فمن السهل القول بأنّ الغرب عدو الاسلام او انه يخرّب الثقافة والاقتصاد، ولربما ليس صعباً جداً إثبات ذلك، ولكن حتى لو فرضنا ثبات هذه المعاني، فسيثبت نقص الغرب وفساده فقط، ولا يمكن ان نستنتج من فساد الغرب صلاح الغير. فاذا كان الغرب يتميز بهذه الصفات حقاً فبمقدور اي احد ـ مسلماً كان او غير مسلم ـ الوقوف بوجهه. لكن المهم هو انّ علينا ان نعلم: حينما ينسب الاسلاميون هذه الصفات الى الغرب، فما هي علاقة ذلك بإسلاميتهم؟.

من غير الممكن رؤية النقص والفساد من دون أخذ نوع من الكمال والصلاح بنظر الاعتبار، بل وحتى لو كان هذا ممكناً فانه لن يتجاوز مرحلة التهجم والانتقاد اللاذع. فاولئك الذين يستخدمون بسهولة تعابير من قبيل مناهضة الغرب او مقارعة الغرب وما الى ذلك، وينسبون اليها بعض الأشخاص او الفئات، يعتقدون عادة ان الذين يتهمون الغرب لا تخرج قابليتهم عن حدود الشعار والتهجم والشتم، بينما ليس لديهم الكمال او الصلاح الذي يضعونه في مقابل النقص او الفساد الذي يتهمون الغرب به. وعليه لابد للاسلاميين ان يردوا على هؤلاء، اي ان يبرهنوا على انهم لديهم ما يقولونه. ولا ينبغي الاكتفاء بالنضال السياسي في الرد على هذه المؤاخذات والإشكالات، صحيح ان النضال السياسي الراهن ضد الغرب

---

١ ـ نقلاً عن الترجمة الفارسية لكتاب من تأليف «بابي سيد» أُعطي له عنوان «الخوف الاساسي»، ترجمة الدكتور جمشيديها وموسى عنبري، طهران، ص ١٣٥.

يستند الى رصيد العقيدة، ولكن يجب ان يكون هناك مشروع للمستقبل بين يدي المناهضين، يتحقق من خلال الفكر.

خلال زيارتي للصين، اطلعت على أمر لربما من المناسب ذكره. فالصين كانت مناهضة للاستعمار قبل اربعين عاماً، اما في هذا اليوم فقد اصبح كل شيء فيها غربياً. ولا اتحدث عن شانغهاي التي هي مدينة غربية، بل وأمريكية بتمام المعنى. وعلى السذج الّا يقولوا بأنّ سكان شانغهاي فقراء ويتحدثون باللغة الصينية ويتناولون الطعام الصيني. فوضع المدينة يتحدد من خلال العلاقات القائمة بين اهلها، وشوارعها، وأزقتها، ومبانيها، وأعمالها، ومدارسها، وتكنولوجيتها. فلا نخدع أنفسنا بقولنا: ليكن العالم ما يكون فنحن لدينا ثقافتنا، وأدبنا، وأخلاقنا، وديننا!

الصين لم يعد بإمكانها ان تكون شيوعية ببكين وشانغهاي، لكنها تصرفت بدقة عجيبة في انصرافها عن مناهضة الغرب. ربما لم يكن بمقدور الاتحاد السوفيتي لأسباب سياسية وثقافية الدخول الى ميدان التجارة الحرة والعولمة تحت غطاء الشيوعية والبلشفية، وانما كان يجب عليه ان ينقرض، وان تنصرف روسيا واوكرانيا وغيرهما عن الشيوعية بصراحة كي يمكن تطبيق السياسات الاخرى. لكنّ الصين لم تقل انها غير شيوعية قط. بل لم تنشب حتى داخل الحكومة خلافات حول هل يجب البقاء على الشيوعية ام لا، أو ما هي السياسة التي تنسجم أو لا تنسجم معها، ولو ظهر مثل هذا الاختلاف فانه يبقى محدوداً داخل الحزب. فالحزب الشيوعي تخلى عن النهج الشيوعي لكنه احتفظ بإسمه من خلال بعض التقاليد والرسوم. وقد قال رئيس الجمهورية الصيني مؤخراً انّ التنمية يجب ان تكون تنمية متناسقة. ومعنى كلامه هذا هو انّ التنمية لها لوازمها وضروراتها التي لابد من الأخذ بها. اذن اذا كان من الضروري التخلي عن التقاليد والرسوم القديمة فانهم لن يترددوا في التخلي عنها.

قيل ان الصينيين لديهم براعة في التقليد. غير انّ هذه البراعة ليست خاصة بالصينيين، فقد قيل قبيل ذلك نفس الشيء عن الكوريين. ولم يتوقع أحد ان تصنع الصين وكوريا عالماً آخر غير عالم تنمية الغرب، وقد سارا في طريق التنمية.

اذن فاولئك الذين يرومون التنمية، لابد ان تكون لديهم براعة تقليد العالم النامي. فاذا كان هناك بلد لا يحب التقلد حقاً ـ وليس يدّعي التقليد لأنه يعجز عنه ـ فعليه ان يكون صاحب مشروع.

الصين وكوريا انطلقتا في طريق التنمية، واذا كان هذان البلدان مقلدين، فلا ينبغي عدّ هذا التقليد نقصاً. ولو كان نقصاً، فلن يعتبره نقصاً إلّا من هو منظّر لعالم آخر غير عالم الغرب والتنمية الغربية. ومن الواضح انّ الصين وكوريا وغيرهما، كلما سارت في طريق التنمية، كلما أصبح هذا الطريق أشق وأخطر. صحيح انها حققت انجازات وقفزات ضخمة بالقياس الى العالم غير النامي، لكن لا يُعلم مدى مقاومتها حينما تهب عليها رياح خريف التاريخ الغربي.

لا نعني انّ الصين ـ مثلاً ـ كان ينبغي عليها ان تسير في طريقها القديم. فما هو الشيء الذي حققته حينا كانت تسير في طريقها القديم وقبل ان تختار طريق التنمية؟ فأنا اعتقد ان الاتحاد السوفيتي والصين كانا يحاولان الانطلاق في طريق التنمية في مطلع القرن العشرين، ولكن كانت هناك قوة تعرقل حركتهما بهذا الاتجاه. فما هي تلك القوة المعرقلة؟ هل كان التقليد هو القوة المعرقلة؟ اذا كان التقليد هو المعرقل فلماذا استطاعت الشيوعية ان تستفحل وتشن حرباً معلنة وغير معلنة على التقاليد الدينية والقومية والتاريخية؟

خلال الأزمات التاريخية وحينما تقف ثقافة وحضارة ما في مواجهة ثقافة وحضارة اخرى وتشعر إحداهما انها ستخسر كل شيء، تلجأ الى تغيير

وجهها، بل وقد تتشبه بالمهاجم. فكانت الشيوعية مظهراً من مظاهر التاريخ الغربي، ولكن بما انها كانت تحكي عن ازمة تاريخ الحداثة، او ما يعبّر عنه ماركس بالبرجوازية والرأسمالية، وتبشر بانهيار النظام الرأسمالي وثورة البروليتاريا ونظام الحياة الجديد، كان بمقدورها ان تصطبغ بصبغة مناهضة الغرب. ولذلك بات بعض سكان البلدان التي لم تجرّب الرأسمالية، ينظرون الى الماركسية كمذهب مبشّر بالعدالة، او على الاقل كخصم ومنافس للغرب. ومن خلال هذا التفاعل مع الماركسية، اجتازت الشيوعية مركزها، منطلقة نحو روسيا، والصين، وفيتنام، وبلدان اخرى في آسيا، وأفريقيا، وأمريكا اللاتينية، لم تكن قد جرّبت الرأسمالية.

بصرف النظر عن إمكانية الثورة في بلد ما ـ وهي الفكرة التي ثار حولها اختلاف بين ماركسيي مطلع القرن العشرين وفي عهد ثورة اكتوبر ـ وقع أمر غير طبيعي وعجيب في تاريخ الماركسية. الم تكن الماركسية تحليلا للوضع العام للعالم الرأسمالي؟ الم تكن البروليتاريا متعلقة بالعالم الرأسمالي؟ الم يقل ماركس انّ بروليتاريا العالم ستبلغ مرحلة الوعي الذاتي وتثور ضد النظام البرجوازي وتؤسس مجتمعاً من دون استغلال ومجتمعاً من دون طبقات؟ إذن لماذا وقعت الثورة في روسيا بدلاً من انجلترا، وامريكا، وفرنسا، والمانيا التي نمت فيها الطبقة البرجوازية وأمسكت بزمام الامور؟ فروسيا لم تزدهر فيها الرأسمالية، ولم تكن فيها البروليتاريا منضوية تحت ألوية المؤسسات والنقابات العمالية كما كان عليه الحال في امريكا واوربا الغربية. وحاول «لينين» الالتفاف على هذه المشكلة من خلال مشروع اتحاد البروليتاريا مع المزارعين بدون أرض والمرور بمرحلة الثورة العمالية الفلاحية حتى بلوغ الشيوعية والمجتمع اللا طبقي. واستخدم كل من «ماوتسي تونغ» و «شو اين لاي» هذا التبرير قبل ذلك ايضاً. وحتى لو افترضنا انّ هذا الأمر له مايبرره في اطروحات السياسة الاستراتيجية، لكنه لا يمكن ان يتفق في نهاية الأمر

مع الماركسية.

كان البلاشفة يكررون في عهد «ستالين» ان لينين وستالين، ماركس زمانهما، لكنّ ماركس كان قد قال بأنّ الثورة تنبثق من قلب العالم الرأسمالي، وترفع لواء الثورة. ولم يكن في روسيا والصين لا الرأسمالية نامية، ولا الطبقة البرجوازية حاكمة. كما لم تكن البروليتاريا منسجمة بالشكل الذي يسمح لها بالتقدم لرفع لواء الثورة.

اذن لم تقم الثورتان في روسيا والصين على أساس ما وجده ماركس في اوربا الغربية، لاسيما انجلترا. ولو كان هناك شيء من الماركسية في هاتين الثورتين، فلم يكن سوى بعض الآثار والملامح الصورية والظاهرية.

روسيا كانت مترددة في الاشتراك في عالم الحداثة، لأنها كانت راغبة في اقصاء النظام القيصري بل وحتى التقليد الرسمي الارثوذكسي، لكنها كانت تبحث عن ذريعة ومبرر. وكان بوسع الماركسية أداء هذه المهمة الثنائية، لأنها كانت على غير وئام مع الحكومة القيصرية والتقاليد الدينية والقومية من جهة، ومناهضة للنظام البرجوازي من جهة اخرى.

صحيح ان الماركسية سعت لتحويل النظام البرجوازي الى روابط وعلاقات قيصرية خاصة، غير انّ ما كان «ماركس» يدعوه بالنظام البرجوازي، كان يمثل عين الحداثة. فالماركسية التي كانت تتوقع ظهور أزمة في الحداثة، لم تستطيع ان تواجه هذه الحداثة في اوربا، وانطلقت الى مكان لم يعرف الحداثة، وعملت على حفظ مادة الارثوذكسية ان لم تكن صورتها ايضاً، وأضفت صورة العلم والايديولوجية على هذه المادة. لكنّ الثورة لم تعترض طريق الحداثة، لا في روسيا ولا في الصين، كما لم تحافظ على تقاليد الماضي.

بتعبير آخر: لم تحتفظ التقاليد بوجودها في ظل الثورة. وينطلق البلدان هذا اليوم في طريق الحداثة بصورتها الرأسمالية. ولو تساءل أحد: أين

سينتهي بهما هذا الطريق؟ فهذا بحث آخر. ولكن ينبغي ألّا نضع بطء التقدم على عاتقد التقاليد، لأنّ الطريق معتم وأصبح أشد عتمة.

ما قيل بشأن التقليد والحداثة ـ والتي هي اقوال لم تستعرض الموضوع بشكل صحيح ـ يعود الى تعارض عالمين: عالم الحداثة، وعالم ما قبل الحداثة. فالحداثة أتت على عالم القرون الوسطى وجميع العوالم الاخرى، وبعثت بالماضي الى ذاكرة التاريخ. واليوم حينما يشار الى التقليد ويوضع في مقابل «الحداثة»، يراد به مجموعة القواعد والتعاليم والرسوم والآداب التي كانت تحافظ على نظام العالم القديم. وهذه الرسوم والآداب حينما كانت حافظة للنظام، لم تكن تسمح لأي نظام آخر ـ بما فيها الحداثة ـ بالظهور، لكنها في هذا اليوم لا تُعدّ جزءاً من أي نظام، إذ لم يعد هناك وجود للنظام السابق، كما انّ ثمة قواعد ومعايير خاصة للنظام الحالي. وحتى لو استعار النظام الحديث شيئاً من الماضي فإنه يضفي عليه صورة جديدة ووظيفة جديدة.

لربما يقولون ـ وليسوا على غير حق في ذلك ـ رغم وجود تقاليد مستقلة عن الأفراد، لكنها تظهر في الأعمال والسلوكيات والآداب والأقوال. فحينما يقال ـ مثلاً ـ انّ التقاليد تحول دون التنمية، فالمراد هو انها لا زال لها مأوى في أرواح الناس ونفوسهم. واذا كان الامر كذلك، ليس بوسعهم عدم الاكتراث ازاء ما جرى ويجري. بل حتى لو كانت التقاليد كامنة في وجود الافراد كخواطر وذكريات، فانها بالضرورة لن تسمح لهم بالميل نحو اي اتجاه، وممارسة اي عمل وسلوك بسهولة. هذا المعنى، لا يمكن انكاره لكنّ الوصف او التفسير الذي يقدَّم، يتصف بالسطحية. فحين يقال هناك اناس يعارضون الحداثة والتنمية، لم يدر بخلد أحد كي يتساءل: من هم هؤلاء؟ وأين؟ وما هو اختلافهم عن اولئك الذين لديهم تقاليد لا تعارض الحداثة والتنمية؟ وهل انهم يريدون الحداثة ولكن التقليد لا يسمح لهم بالوصول اليها ام انهم

لا يعرفون الحداثة ولا شأن لهم بها؟

اليونانيون في عهد سقراط، والايرانيون في أيام الفردوسي، والعصرانـيون في القرن التاسع عشر، لم يكونوا من حـملة تـقاليد عـصرهم، وانـما كـانوا يأنسون بها ويعايشونها. فكانت علاقتهم بها كعلاقة السمك بالماء. فلم يكن التقيد بالنسبة لهم امراً متعلقاً بالماضي قط. اما اولئك الذين يعتبرون انفسهم حملةً للتقليد، فالتقليد عـندهم مـرتبط بـالماضي سـواء ادركـوا ذلك ام لم يدركوا، بل قد يعتبرون التعلق بالماضي احياناً جزءاً من ذات التقليد. والسؤال الذي يثار هو: ما هو العصر او الزمان الذي يتعلق به هؤلاء حملة التقليد؟ واذا كان جزء من وجودهم متعلقاً بالماضي، فـما هـو حـاضرهم ومسـتقبلهم؟ وكيف؟

يقولون انّ وجود الانسان مؤلف من طبقات، إحداها هي التقاليد، التي يعبَّر عن موقعها بالذهبي. اي انهم يفترضون وجود شيء كامن من الماضي فـي وجود الانسان المعاصر، ويقولون انّ هذا امر تؤيده مشاهدة الظاهر الى حد ما. فجميع الامم التي تتحرك فـي طـريق التـنمية، تـعيش مـع السـلوكيات والأعمال والآداب والأقوال القادمة مـن عـالم الحـداثـة نـوعاً مـا. اي انّ ظواهرهم عصرانية وتجديدية، رغم انهم لديهم آداب واعتقادات ورثوها من الماضي وتختلف عن آداب واعتقادات الاوربيين والأمريكيين.

اذن يتركب وجودهم على الاقل من عنصرين: الأول عـنصر الحـداثـة، والثاني عنصر التقليد. وهذا الحكم ليس غـير صـحيح، لكـنه مـنطلق عـن تساهل. فكأنّ الناس مجموعة من التعليمات والآداب والعقائد والسلوكيات والعلوم، ولكل جزء من هـذه الاجـزاء وظـيفة وتأثـير يـظهران فـي الوقت المناسب.

في هذا اللون من الفهم، لا ينطلق أحد للتساؤل: كيف يمكن للامور غير المتجانسة ان تتجانس وتنسجم فيما بينها، ويسمح كل منها للآخر بـالظهور

عند الاقتضاء وإحداث التأثير المطلوب؟

لربما يقولون بأنني تعجلتُ الامور ولم ادرك دقة كلامهم، وتصورتُ عبثاً انّ اجزاء وطبقات وجود الانسان ـ مهما كانت ـ تنسجم فيما بينها، ولا يوجد أي تعارض بين التقليد والحداثة المتجاورين في وجود أبناء البلدان غير النامية. فهم لا يقولون هذا وانما يقولون: إذا لم تكن الحداثة قوية في وجود هذه الفئة من الناس، فلأنّ التقليد أضعفها. واذا كان التقليد يستسلم لقواعد الحداثة فلأنه لا سبيل له غير ذلك.

والحقيقة هي انّ هذا الكلام لا يختلف اختلافاً أساسياً عن الكلام الأول، وانما اصبح دقيقاً بعض الشيء. ولكن لربما يمكن من خلال دقة اكبر، ادراك حقيقة العلاقة بين التقليد والحداثة وكأنهما قد أقاما في وجودنا.

صحيح انّ الحداثة انطلقت من العالم الغربي الى كل مكان في الأرض، وسرت الى حياة جميع الأمم والشعوب. فسكان الارض جميعاً يأكلون، ويلبسون، ويدرسون، ويتعاملون، ويحتفلون الخ وفق رسوم الحداثة وعاداتها، لكنهم يودون ان يصفوا هذه الرسوم والعادات بالعالمية او البشرية، ولا صلة لها بالغرب والحداثة.

انا لا شأن لي بعواطف ومشهورات الناس، ولا اعارض ان ينسبوا الرسوم الغربية لأنفسهم، لكنّ المهم في الأمر هو انّ هذه الرسوم، مهما كانت ومن اي مكان جاءت، عبارة عن آداب وعادات سطحية، ولا ينبغي الخلط بينها وبين السنن والتقاليد الغربية. فسنن الحداثة هي ذلك الشيء الذي يعبِّر عنه بعض القائلين بما وراء الحداثة بـ«الرواية» و «الرواية الكبيرة». فالروايات الكبرى لتاريخ الحداثة التي تثار حولها التساؤلات في الوقت الراهن، تبلورت من خلال الثورة في وجود الانسان وفكره. فالحرية، والمساواة، والرقي ـ مهما كانت ومهما كان تقديرها ـ لم تكن مجرد كلام، ولكن بما انّ العالم عرفها من خلال الثورة الفرنسية، وبما انّ الحداثة انتقلت من الغرب الى المناطق

الاخرى بواسطة السياسة والقهر السياسي في بادئ الأمر، فقد راح يُنظر الى سنن الحداثة وكأنها مجرد شعارات سياسية، ثم وُضعت الى جانب الآداب والعادات.

لا ينبغي النظر الى هذا الحدث وكأنه لا أهمية له. فالقضية ليست انّ هناك سهواً او خطأ قد حدث في ادراك شيء او أشياء ما، وبمقدورنا اصلاح ذلك السهو او الخطأ حينما يتبين لنا. فما حدث بين العالم العصراني ودعاة العصرنة والحداثة، لم يكن خطأ او سهواً او سوء فهم، وانما هو تشوش واضطراب في اذهان الناس وأفكارهم، ولذلك بات يُنظَر الى العالم الحديث كعالم فوضوي مضطرب. بل واضطرب التقليد ايضاً وأخذ طابع الكشكول المليء بالتعليمات والسلوكيات والألفاظ والحكم.

كان الناس يعيشون مع تقاليدهم وسننهم في كل زمان ومكان، كالغرب العصري الذي كان يعيش مع تقاليده على مدى مائة وخمسين عاماً، لكنّ الحدث الذي وقع خلال القرن والنصف الاخير في العالم، كان عبارة عن انفصال الناس عن تقاليدهم، وليس حدوث عملية مجابهة بين التقليد والحداثة.

طبعاً التقاليد لا زالت موجودة، غير انّ ارواح الناس غير مرتبطة بها، كما انها ليست مرتبطة بأرواح الناس. والعلاقة القائمة بين ابناء العالم غير النامي وبين تقاليدهم، كالعلاقة القائمة بينهم وبين رسوم الحداثة وعاداتها، مع الفارق التالي وهو ان رسوم الحداثة متحدة مع سلطة الزمن السياسية ولا مفر من العمل بها في كثير من الاحوال. اما التقاليد القديمة، فإنها حتى وإن كان لها نصيب من الدعم، لكنّ الداعمين يحاولون عادة اقحام معنى جديد فيها، دون ان يعلموا انهم يقبحّونها بهذه الطريقة حسب قول «نيتشه».

هذا الحدث ليس لم يدرك على الوجه الصحيح، وانما لم يُطرح قط حسب ما أعلم. اي لم يسأل أحد: ماذا حلّ بالتواريخ القديمة غير المتجددة من

خلال هذا الحدث؟ وكيف أصبحت علاقة الناس بالتاريخ الحديث وبتاريخهم القديم؟

لكن هذا السؤال لن يكون له معنى إلّا اذا عُرفت العلاقة بين الفهم والتاريخ. ولا يستخدمون الزمان في الفهم عادة، وحتى لو ادخلوه فانهم يعتبرونه بُعداً رابعاً الى جانب أبعاد المكان. ولم يكن حادث المجابهة بين العالمين القديم والحديث، حادثاً سلبياً، لأنه اذا تم من خلال حوادث التاريخ الكبرى فتح آفاق يمكن ان تمهد لطرق الحياة والعلم والعمل، فانّ حادثة العصرنة[1] (التنمية والتحديث) ستكون حجباً للآفاق. وما لم يتم ادراك هذه الحجب، سيستمر الضعف والحيرة. ويمكن ان يعبَّر عن هذه الحادثة السلبية بـ «اللا تاريخ».

اللا تاريخ، تعبير لا يمكن فهم معناه بسهولة، وذلك: اولاً يتصور الناس من خلال فهمهم البسيط تساوي النسبة بين الزمان والأشياء من جهة وبين الزمان والأفراد من جهة اخرى. اي يتصورون ان للزمان نسبة متساوية ازاء الجميع، ولا يمكن ان تكون هناك امة أو شعب بدون تاريخ. ثانياً، لو فرضنا وجود امة بدون تاريخ، فما هي العلاقة بين عدم وجود التاريخ وبين انتظام حياتها وفهمها؟

نبدأ من المشكلة الثانية التي لو سهلت لاستغنينا نوعاً ما عن بحث واستقصاء المشكلة الاولى. فالادراك البسيط العام يرفض ان يرتبط الفهم والمنطق بالتاريخ والزمان. فحتى «كانت» الذي وضع اللبنة الاولى لزمانية الادراك في الفلسفة، كان يؤمن بنظام ثابت للفهم الانساني. وحتى حينما نسب العقل الى زمانه وعصره، كان رأيه هو ان العقل كان من قبله في مرحلة الطفولة. اي انه ينسب الادراك الصحيح وكمال الفهم الى عصر التنويرية،

1 _ Modernization

ويتفق هيغل مع كانت لكنه كان يعتقد ان تاريخ الفلسفة ينتهي بفلسفته.

اذا كنا نبحث عن خلفية لفكرة تاريخية الادراك والفهم، بوسعنا ان نعثر على إشارات في آثار المتقدمين، فيرى «الفارابي» ان لغة البرهان لغة متأخرة ويعتقد انّ اللغة كانت لغة الخطابة والجدل في يوم ما ثم توفرت الأرضية للعقل والبرهان تدريجياً، ويبدو انّ اول فيلسوف نسب الفهم والادراك الى التاريخ بشكل صريح كان «فيكو»[1]. فكان يقول انه لا توجد حقيقة بدون تاريخ. وتمت البرهنة في علم اجتماع الادراك انّ المدرَكات مقيدة ومحددة بالأطر الاجتماعية. ومع ذلك من الصعب جداً انكار ثبات الادراك ومطلقية المنطق. والشيء الذي ليس من الصعب تصديقه هو ارتباط الأقوال والاعمال بالظروف الزمانية والمكانية، والمراد بها عادة هو انّ حياة الناس وأعمالهم وأقوالهم تختلف باختلاف الاوضاع والظروف الثقافية والاجتماعية والجغرافية. ولا يقيّد اصحاب هذا الرأي العام الشائع، الادراك بقيود او شروط محددة، وانما يقولون انّ متعلق الادراك يختلف باختلاف الظروف. اي ان الظروف قد تقتضي ان يعار اهتمام أكبر لشيء ما، وقد تخرج بفعل تلك الظروف اشياء اخرى عن دائرة الاهتمام.

اذا ادخلنا هذا المعنى العادي الى دائرة الفلسفة، لواجهنا آراء لا ترفض -بصراحة على الأقل- موضوعية العلم، لكنها تحدد دائرة الادراك بالعلائق والتوجهات. ولربما يمكن اعتبار البراغماتية جزءاً من هذه الآراء والمذاهب الفلسفية. فما هو مثار في إطار العلوم الانسانية والاجتماعية، يُعد فرعاً لظهور التاريخ كساحة لوجود الانسان. وحتى المذهب الوضعي[2] الذي يصر على موضوعية الأشياء والعلم، يرى ان العلم الموضوعي التحصلي خاص بمرحلة

---

1 _ Vico

2 _ Positivism

الحداثة. وكأنّ الانسان في مرحلة ما قبل الحداثة كان عـاجزاً عـن الادراك الموضوعي والتحصيلي للأشياء، او انّ الصور اللاهـوتية والمـاوراء طـبيعية كانت غالبة على ادراكه، وهذا يعني الاعتقاد بتاريخية ادراك الانسان.

الوضعيون الجدد الذين سعوا للـتخلي عـن الجـوانب الفـلسفية لوضـعية القدماء مـتصورين انـهم يـحررون انـفسهم مـن الفـلسفة، أُصـيبوا بـالحيرة والارتباك، وسرعان ما أوصدت دائرة بحثهم واستقصائهم أبوابها. ولو صرفنا النظر في هذا اليوم عن بعض دوائر الفلسفة التي طالما تبحث في المنطق، لن نجد تقريباً اية دائرة فكرية وفلسفية لم تؤيد ـعن علم أو جهل ـ تـاريخية الادراك.

لا مجال هنا ولا تـوجد ضـرورة ايـضاً لاسـتعراض آراء الفـلاسفة فـي تاريخية الادراك والعمل. وصفوة الكلام هي انّ لكل عالم افـقاً تـتعين فـيه صورة وطريقة المعرفة. وفي ظل هذا الأفق تتوفر للأفراد إمكانية الفكر والعلم والعمل والصلاح. ولو قدِّر لهذا الأفق ان يغلق، فستتعثر أعمال الناس أيضاً. ويمكن ملاحظة هذا التعثر في سائر ارجاء العالم الى حد ما، ويزداد وضوحاً كل يوم في المناطق غير النامية. مع هذا لم يسأل أحد: لماذا هكذا؟

فالانسان ليس لا يستشعر الصعوبة والمضايقة، لكنه يتصور بل ويزداد هذا التصور لديه في انّ تلك الأوضاع فجائية وعارضة وسرعان مـا يـجتازها. ويتصف هذا التصور بالأهمية من حيث أنه يحجب الضعف والانحطاط. فلو كانت البلدان المبتاعة للحداثة تعلم قبل قرن ونصف انّ اعمالها ليست سهلة، فلربما حاولت ان تفكر بمخرج لها.

نحن لازلنا نرسم في برامجنا وخططنا الرسمية صوراً خيالية جميلة، من دون ان يكون مهماً لدينا: كيف تتحقق هذه الصور الخيالية؟ وما هي طريقة تحققها؟ وحتى لو سأل أحد كيف يمكن الوصول الى هذا الهدف، لا يصغي أحد اليه ولا يعكر صفو خاطره بالاجابة على اسئلة غالباً ما توصف بأنـها

سلبية وتبريرية ومناهضة للتنمية.

مع ذلك، بدأ الاهتمام بهذا الوضع. فقد أثرت على ادبيات التنمية تـجربة الانطلاق وعدم الوصول، والدوران حول النفس، وقـراءة وسـماع مـا كـتبه المفكرون الغربيون بشأن عاقبة الحداثة. فحينما يقال انّ التنمية وصلت الى طريق مسدود، او ان العالم غير النامي قد ترجل من قطار التاريخ، ومـا الى ذلك من تعابير ناجمة عن تجربة اللا تاريخية المؤلمة، يُراد من ذلك، التعبير عن نهاية مرحلة الحداثة. غير انّ هذا الاهتمام لا قيمة له امام الفكر الغالب لأنه اولاً يعبَّر عن سوء الظـن والتشـاؤم، وثـانياً ان أصـحاب الاهـتمام لم يتفاعلوا معه كما يجب.

ولكن ماذا سيحدث في نهاية الأمر؟ وكيف يمكن التخلص من الخداع؟ ومتى؟

ليس هناك من ينكر أهمية العلم والفضل والدراسات التوعوية، لكـنها لا تستطيع ان تفتح الطريق ولا تبدد السحب الكثيفة التي تـحجب الأفـق، لأنّ الكلام الذي ينطلق في اجواء مغلقة، لا ينسجم إلّا مع تلك الاجواء. فحينما تكون لدى مجاميع من الناس في سائر ارجاء الارض القابلية عـلى التـعلم واكتساب المعلومات، فـإن ذلك سـيكون مـانعاً دون مـعرفة عـلاقة الفـهم والادراك بالتاريخ والزمان. فحين يتعلم الناس الفيزياء، والفلسفة، والاقتصاد، والصيدلة، والتاريخ، واللغة، ويتفوقون في هذه المجالات، من دون ان يكون هناك فرق بين الشرق والغـرب، والشـمال والجـنوب، والاسـود والابـيض، والأصفر والأحمر، يصبح من الصعوبة جداً تأكيد وإثبات تـاريخية الادراك. ولكن توجد في مقابل هذه التجربة تجربة اخرى: يصبح سكان جميع مناطق العالم علماء ومفكرين، بينما يرفض علماء العالم غير النامي الاهتمام بطرح المسائل وحلها في معظم الأحيان ولربما في القضايا المهمة والأساسية. اي انـهم لديـهم العـلم لكـنهم لا يسـتخدمونه؛ ويـعرفون آراء السـياسيين

والاقتصاديين، بل ويقفون الى جانب أحد هذه الآراء، لكنّ كل ما يـعلمونه ويقولونه، عبارة عن اشياء انتزاعية. فهذه الآراء والأقوال يمكن ان تقال وتُعلَّم في كل مكان، لكنها ستكون علماً ميتاً إذا لم تكن منسجمة مع المـقام، ولم يُرفع المانع الذي يعترضها.

لكل عمل وقت ومحل. والاعمال التي يمارسها الناس قد يكون بعضها في وقتها ومحلها، والبعض الآخر في غير وقتها ومحلها. ومعيار التشخيص هو الشعور بالحاجة. فحينما نكون بحاجة الى عمل ما ونستشعر هذه الحـاجة، نقوم بذلك العمل في الوقت والموضع المناسبين. لكننا قد نقوم بأعمال فـي بعض الأحيان لا ندري بالضبط لماذا يجب ان نقوم بها. اذن يمكن ان تكون الرغـبة والذوق والمـصلحة مـعياراً لمـعرفة مـدى انسـجام الاعـمال او لا انسجامها. واذا كان الأمر كذلك، يمكن القول ان هناك اعمالاً اخرى يرغبون فيها لكنها لا تعود بالنفع عليهم ولربما تعود بالضرر ايضاً. فهذا الإشكال وارد. ولكن ماذا ينبغي على الناس فعله إذا كانوا في الطريق ولابد لهذا الطريق ان يتمهد ولابد لهم ان يقطعوه؟

اذا كان الطريق مظلماً والهدف غائباً، فلن يكون هناك عمل غير الضوضاء والفوضى والاضطراب والمـراوحـة والصـراع. فـهذا الظـلام هـو ظـلام اللا تاريخية. اما اذا كان الطريق مضيئاً فستتضح الأهداف والموانع، وتتقوى الهمم والجهود لقطع ذلك الطريق واجتياز العقبات.

في ذلك الطريق المظلم، الأشخاص تائهون ولا يرون شـيئاً ولا يـعثرون على شيء. وحتى حينما يتحدثون عـن مـرئياتهم ومسـموعاتهم السـابقة، ستكون أحاديثهم مبعثاً للتخبط والغفلة، رغم انها قد تفتح لهم نافذة بـاتجاه الضوء في بعض الأحيان لكنّ ظهور هذا الضوء لا يُعدّ تصادفياً، وانما هو من آثار انفتاح الزمن.

العمل والطريق لا يفرضان على الانسان بـالضرورة لأنـهما لا يـوجدان

خارج وجود الانسان. فالطريق يجد معناه من خلال وجود الانسان. فالملائكة والحيوانات ليس لديها طريق او مقصد وهي واقفة في نفس المكان الذي هي فيه، اي مقامها السامي او الداني. فليس لديها عمل ولا طريق. ولذلك لم تُمنح الاختيار. فالطريق والعمل من اختصاص الانسان كما هو حال الاختيار والحرية. فالانسان يصبح انساناً من خلال اختيار الطريق ووضع القدم فيه وامتلاك القابلية للسير باتجاه الهدف.

يقولون إذا لم تكن لدى الانسان القابلية والقوة لما اختار الطريق ولما سار فيه. صحيح انّ لدى الانسان القابلية، لكنّ القابلية هي قابلية وضع الاقدام في الطريق وممارسة العمل. فحينما يكون الطريق مغلقاً ومظلماً ووعراً فما هو جدوى القابلية؟ لربما ليس بالإمكان استخدامها، كما قد تظهر اللا تاريخية في ظل هذا الوضع. وعلى اية حال لابد من عمل شيء ما في توقف التاريخ، على غرار الاعمال التي تتم في التاريخ. لكنّ الحياة شبه التاريخية غير مرتبطة لا بالماضي ولا بالمستقبل. والاسم الذي ينسجم مع هذه الحياة هو «الحاضرية».

في الحاضرية، يمتزج التقليد والحداثة، والمعرفة واللا معرفة، والحسن والسيئ، والحرب والسلام، والرقي والانحطاط، والأخلاق واللا أخلاق، والعدل والظلم، والزهد والجشع وما الى ذلك. ونظراً لوجود جميع هذه العناصر التي هي من لوازم التاريخ، لذلك لا يمكن ادراكها من دون تاريخ. اي ان اللا تاريخية ليست بالأمر الذي يسهل العثور عليه من خلال الادراك الذاتي. اي انّ من الصعب جداً تصور وتصديق اللا تاريخية، ولربما يُنظَر الى ذلك كأمر عجيب وغريب.

والمشكلة الأكبر من ذلك هي ايقاف الادراك والعلم والفكر او الحرمان من التفكير باللغة والتاريخ، وباضطراب اللغة واللا تاريخية. وهذه المشكلة ليست مشكلة خاصة بقضايا التاريخ وتاريخية العلم والفكر، وانما مشكلة الانسان

لأنه أصبح في وضع متأزم حرج. فلم يعد يرى مستقبلاً واضحاً أمـامه، ولا يأنس بالماضي. إذن من الطبيعي ان لا يجد الحاضر كما يجب.

بأية عين ننظر الى الموجودات والآخرين في عصرنا الراهن؟ عالم ما قبل الحداثة كان يرى الموجودات على انها مخلوقات الله ومـظهره. امـا عـين الحداثة فترى الموجودات ميتة، ومادة للعلم، وشيئاً قابلاً للتصرف والتملك. وهذا الوضع غير خاضع للفعل والانفعال النفسيين للادراك، وانما يرجـع الى علاقة الانسان بالموجودات وبالعالم الذي يعيش فيه، وقد اشـتهرت مـقولة «ماكس وبر» بهذا الشأن التي تقول ان الصفة الجوهرية للحداثة هي الفـراغ والتخلص من السحر والخرافة. فحينما كان «وبر» يـتحدث عـن الاسـلوب الادراكي، كان يعلم ان ادراكنا يختلف عن ادراك القدماء، لذلك اذا ما اردنا ان نبلغ ادراكهم ونفهم كلماتهم، عـلينا السـعي للاقـتراب مـنهم، والدخـول الى عالمهم.

وكان «كارل ماركس» يتحدث عن الادراك الخاص بالبرجوازية أيـضاً. كما كان «فرويد» و «يـونغ» يـقولان انّ الشـيء المسـجل فـي لا شـعورنا التاريخي من الماضي، يقود علمنا وعملنا. ويرى آخرون انّ لكل عالم افقاً يرى سكان العالم الأشياء فيه او بنوره.

اليوناني في مرحلة ما قبل «سقراط» كان يرى الأشياء ويصنفها بـطريقة تختلف عما اصبحت عليه في أيام سقراط وافلاطون. وهذا التغيير هو الذي ادى الى زوال المدنية اليونانية كما يقول «هيغل»، او أوجد وضعاً جديداً في اليونان حسب تعبير «ميشيل فوكو». ففي ظل هذا الوضـع الجـديد تـغيرت الادراكات ايضاً. ولا يتم خلال ذلك التغيير الانقطاع عن الماضي تماماً ولا يحدث الغاء لجميع الأشياء المتصلة بالماضي. لكنّ الذي يبقى فهو عبارة عن مادة بلا صورة، وحتى لو كانت له صورة، فانه يأخذها من العالم الجديد.

يمكن ملاحظة ثلاثة أوضاع في حركة التاريخ، او بعبارة افضل ان هناك

ثلاثة تفاسير أساسية للحركة التاريخية:

١ ـ العالم يتجه نحو الكمال، ويتم نبذ القديم اذا عجز عن الانسجام مع الوضع الجديد. وقد تكون هذه الحركة التكاملية تدريجية او فجائية. ويعتقد معظم اصحاب هذه الفكرة ـ بعد هيغل ـ انّ صورة الزمن تتغير في هذه الحركة التاريخية ويتعين شأن ومقام وعمل الأجزاء والأشياء والأشخاص على اساس الصورة الجديدة. والرأي الذي كان شائعاً من قبل هو رأي آلي يرى انّ في كل تغيير تاريخي، يضاف شيء او أشياء الى مجموعة الأشياء والأفكار السابقة، وتتغير بعض الاشياء والاجزاء السابقة او يبطل مفعولها.

٢ ـ حركة التاريخ الكبرى، عبارة عن فتح لآفاق جديدة وبناء فكر وعمل وحياة جديدة، في أعقاب الإعراض الكامل عن الماضي.

٣ ـ حركة التاريخ الكبرى، عبارة عن فتح عالم جديد على اساس الاهتمام بالعهود الماضية وتذكرها.

قد يحدث خلط بين هذه الآراء، ولكن الأمر المهم والعجيب هو انّ هناك مصداقاً لجميع هذه الآراء ولربما يوجد في التاريخ وضع يتفق معها. فالنهضة الاوربية[1] تُعدّ لأحد الاعتبارات قطعاً للصلة مع الماضي، كما تُعدّ لاعتبار آخر ـ وكما هو واضح من اسمها اللاتيني ـ انها حدث تجدد فيه اوربا المسيحية او المسيحية الاوربية عهدها مع اليونان. فمسيحية اوربا عبارة عن اضافة عنصر جديد الى الثقافة الرومانية والاوربية، فتم خلال هذه الاضافة التخلي عن بعض التقاليد وتغيير البعض الآخر. كما انّ الفلسفة اليونانية التي انتقلت الى اوربا تأثرت بالمعارف والاعتقادات المسيحية وأثرت فيها ايضاً.

ويعتقد البعض مثل «جيلسون» انه يوجد شيء باسم الفلسفة المسيحية. وحينما يتحدثون عن ماهية هذه الفلسفة وحقيقتها، نراها خليطاً من الفلسفة

---

1 _ Renaissance

اليونانية والمعتقدات والآراء المسيحية. اي لا يعتقدون انّ المسيحية صورة والفلسفة اليونانية مادة ذابت في الصورة المسيحية.

حينما يقال انّ عالماً يذهب وعالماً يأتي، وأنّ ثمة اختلافاً في طريقة الادراك والعمل بين عالم وآخر، فلا ينبغي تصور انّ هذه العوالم تامة وكاملة أو انّ كل قول او فعل فيها يجري كما يجب منذ أنْ تظهر الى الوجود والى ان تنتهي. فاذا كان الأمر هكذا كان التاريخ عبارة عن آلة، ولا وجود فيه لأي اختيار او تفكير. وفي مثل هذه الحال كلما كان العالم اكمل، سيتم استخدام قوة اكبر، فيتقلص بالتالي تفكير الافراد واختيارهم.

حينما يقال بوجود قاعدة ونظام، لا يراد انه لا يوجد عدم انتظام او تخلف. فالعوالم تتمتع بالنظام والاستحكام الى حد ما، وقد يكون الانتظام صورياً وبلا أساس في بعض الأحيان، بحيث من الأجدر ان يُطلق على هذا الوضع إسم السكون واللا عالمية.

العالم الذي يقوم على ضوء تذكر الماضي وعلى اساس الاصول الحديثة، يتميز بنظام قوي الى حد ما، وتتحقق فيه الاستعدادات والامكانات نوعاً ما أيضاً. ولربما يقتبس مثل هذا العالم علوم وتجارب الأمم والحضارات الاخرى، وقد يجد لنفسه موقعاً خاصاً في علاقته بها.

رغم الاختلاف ما بين «هيغل» و «اوغوست كونت» في نظرتهما لحركة التاريخ، لكنهما يشتركان في الفكرة التالية وهي انّ التاريخ الماضي يتحول الى مادة تابعة لصورة من الصور. فيرى هيغل ان المرحلة الماضية لا تنعدم وانما التاريخ عبارة عن توالي وتجلي الصور. كما انّ «كونت» لم يقل بزوال ما وراء الطبيعة بعد الانتقال من مرحلة ما وراء الطبيعة الى المرحلة الوضعية، وانما يرى انّ العلم الوضعي هي الصورة الغالبة على المرحلة الأخيرة، وإن كان من غير الواضح كيف هي طبيعة العلاقة بين مرحلة العلم ومرحلة ما وراء الطبيعة، وكيفية حصول ذلك التغيير. فلم يتأمل «كونت» في التاريخ كما تأمل

«هيغل» ولم يوضح التغيير التاريخي كما ينبغي. ومع ذلك يمكن ان نجد في التاريخ المعاصر جميع الصور والأوضاع التي تحدث عنها الفلاسفة، او يمكن تفسير اوضاع المجتمعات وبلدان العالم بحسب الفلسفات.

كان «كونت» على صواب حينما قال بأن العلم يمثل صورة المجتمع الحديث في مرحلة الوضعية، اي انّ العلم هو الذي يتعامل مع الامور ويوجهها، فالاخلاق والفن والدين، عناصر موجودة ايضاً، ولكن لا يجب وضعها بموازاة العلم. بل بالإمكان القول ايضاً ان رأيه السلبي في تراث عصر ما وراء الطبيعة في المجتمعات غير النامية التي ليس للعلم نفوذ مهم فيها، ليس غير صحيح كلياً. اي انّ الصورة او العناصر المقومة للعالم القديم قد ذهبت من دون ان تحل محلها الصورة الحديثة.

بتعبير آخر: اننا حتى لو سلّمنا بأنّ تقاليد العالم القديم فقدت مضمونها الحقيقي في المجتمع الحديث، وتحولت الى امور صورية غير مؤثرة، فلا يصدق هذا الحكم على المجتمعات غير الحديثة، إذ لم تتحكم فيها الى اليوم الصورة التي يتعين بها موضع كل شيء. وفي ظل هذا الوضع بمقدور اي شيء ان يكون مؤثراً، او لا يؤثر أي شيء في شيء آخر.

اذن ليست صحيحة الفكرة التي تدعو الى تغيير التقليد من أجل فتح ابواب المستقبل، ولكن لا يوافق الجميع على انّ للمجتمع الحديث صورة يتحدد بها مصير كل شيء. وحتى اولئك الذين يتحدثون عموماً عن ماهية للحداثة ويعتقدون بظهور التاريخ الحديث في اعقاب وقوع حدث في الفكر الفلسفي، يفكرون في بعض الأحيان بوجود حقائق في خزانة الفكر البشري، ذات قابلية على التأثير. ولكن ينبغي الّا يُخلط بين هذه الحقائق وبين الاقوال والرسوم والعادات المتداولة بين الناس، سيما وانها ليست ذات موضع في لا شعورهم ولا معنى للحديث عن تغييرها.

المشكلة هي حدوث خلط بين المسائل في موضوع التقليد والحداثة. فلو

كان هناك تفكير واهتمام منذ البداية في المتطلبات والامكانات والشـروط اللازم توفرها للانطلاق في طريق التنمية، وكذلك في العقبات والموانع التي تعترض هذا الطريق وكيف يـمكن رفـعها، لكـان بـالامكان حـصول العـلم الضروري للتنمية، ولتحققت حقيقتها ايضاً. لكن الأحداث أخذت منحى آخر:

كان هناك تصور بسهولة تحقيق التنمية، وحتى حينما كان البعض يدور حول نفسه على مدى عشرات السنوات وتخلّف عن الطريق، لم يلتفت الى تخلفه، الى ان هزّت مؤخراً فكرة ما وراء الحداثة العالم، بما فيه العالم غـير النامي، وأعلنت انّ الطريق بلغ نهايته. اي طريق؟ طريق الحداثة.

ولم يكن من السهل قبول هذا الكلام، فهبّ بعض اصحاب الفلسفة والعلوم الانسانية للدفاع عن الحداثة في مواجهة ذلك الحكم القاسي الذي أعلن عن انتهائها، وانبرى بعض مثقفي البلدان غير النـامية لتـبرير التـخلف والفشـل، والبحث عن السبب والمسبب، لمعرفة المانع الذي وعّر الطريق او لالقاء عبء الذنب على عاتق هذا او ذاك. وأخذ البعض منهم يعتبر التقليد أحد المذنبين او أحد موانع طريق التنمية. وبهذه الطريقة راحت تثار قضية التقليد والتـنمية. ولم يكن التغيير الفكري في العالم النامي، غير مؤثر في هذا الاتجاه، ولكن لم تُطرح هذه الحقيقة كما يجب بسبب بعض الاعتبارات السياسية، وكأنّه لابد من تبرير الوضع القائم.

حينما يحاول العلماء والمفكرون ايجاد حل لقضية طُرِحت بشكل مغلوط ولم يلتفتوا الى هذا الغلط بسرعة، فانهم يبددون اوقاتهم وجهودهم عبثاً، بل قد يوقعون الآخرين في الخطأ، الأمر الذي يؤدي الى تعكير الاجواء العلمية وتضبيبها. فإذا كان الباحث يفترض التقليد مانعاً في طريق التنمية، فلا يكفي إعداد قائمة برسوم وآداب واعتقادات عالم ما قبل الحداثة وعالم الحداثـة، وانما يجب عليه أنْ يرى كيف هي المواجهة بين ما كان وما يريد أن يأتي.

من الطبيعي ان تواجه الحداثة مقاومة شديدة حين دخولها الى العالم غير

النامي. وكانت التقاليد القديمة قد أخذت تتغير تدريجياً في اوربا الغربية في اعقاب ظهور الفكر الحديث والثقافة التجديدية. وحينما وصلت الحداثة الى آسيا وأفريقيا، لم يكن لديها موضع في هاتين القارتين. وبما انها كانت تمتلك القابلية الذاتية على الانتشار وتميزها بصفة عالمية، فقد أصبح كل جزء من أجزائها الى جانب اجزاء الحضارة القديمة. ففي بلدنا ـعلى سبيل المثال ـ جوبه تأسيس المدارس والتعليم الحديث. بالمقاومة والرفض. وحينما زالت تلك المقاومة وتأسست المدارس في كل مكان، بقيت الحوزات العلمية الدينية على حالها ايضاً، واستمر التدريس والتحقيق فيها. ولو خالف أحد في تلك الفترة اسلوب التعليم والمواد التعليمية وقال بأنّ التقليد أغلق الباب بوجه الحداثة، لربما كان بالإمكان تصديق قوله، اما اذا كانت حركة العلم والبحث بطيئة في يومنا هذا، فما هو التقليد الذي اغلق الباب وأبطأ الحركة؟

ان وجود الحوزات العلمية الاسلامية لا يمكن ان يُعدّ مانعاً. ومن الأفضل في هذا المضمار التفكير في فقدان التقاليد والسنن اللازمة بدلاً من التذمر من التقاليد والسنن المزاحمة او المعرقلة. اي لابد من القيام بدراسات وبحوث لمعرفة الظروف والمتطلبات الضرورية لنشر العلم والبحث والتي لا يتحقق من دونها التطور العلمي. ويمكن ان تكون هذه المتطلبات نفسية وأخلاقية وثقافية وتاريخية. فلربما ـمثلاًـ لا يدرك المجتمع اهمية العلم ولا يرغب في العلم والبحث، او ينظر الى العلم كوسيلة لتحقيق المآرب الفردية والجماعية. فإذا لم تتوفر لدى أفراد مجتمع ما الرغبة في العلم، فليس من الواضح ان يكون ارتباطهم بالتقاليد سبباً لعدم الرغبة. ولو تحدث مفكر بمثل هذا الحديث فعليه إثبات كيف يمكن للتقليد ان يحول دون الرغبة بالعلم. اما اذا كان المقصود هو انّ الامور تجري بطريقة لا تسمح بنمو الرغبة نحو العلم في نفوس ابناء المجتمع، ولا يعرف المجتمع ماذا يفعل بالبحث، بل لا يشعر بالحاجة اليه، فالتعبير المناسب في مثل هذه الحال هو انّ المجتمع غير

مستعد كما ينبغي لقبول الحداثة، وليس من السهل عليه الأخذ بنظام التجديدية.

لربما يكون هناك مانع او معرقل في الطريق، اما حينما نتوقع في كل حين وجود شيء او عدم وجوده، فلا يجب البحث عن المانع الذي منع وجوده، إذ قد لا يكون هناك مانع قط، لكنّ الشيء لا يظهر او لا يتحقق لعدم وجود الطلب.

لكن ماذا يجب ان يقال لو قيل انّ عدم الطلب، تقليد من التقاليد ايضاً؟ في الظروف العادية، يرضى الناس بما لديهم عادة ولا يطلبون الأشياء الجديدة. وينشأ هذا الوضع عن الغرور وقصر النظر والجهل المركب. غير أنّ هذه الصفات النفسية والخلقية لا ينبغي ان تسمى سنّةً او تقليداً. فالمجتمع المصاب بالجهل والغرور، يتحدث بكلمات ويمارس أعمالاً تكرارية لا صلة لها بالسنّة والتقليد. وكان شمس الدين التبريزي قد خاطب العلماء الذين يرددون اقوال السلف قائلاً: «يامن تنقلون كلمات السلف وترددونها دائماً، ماذا تقولون أنتم؟ فإذا كان باستطاعتكم ان تقولوا، فقولوا شيئاً ينقله اللاحقون عنكم. فلابد من نقل اقوال العظماء، لكن الكلمات العظيمة لا تكون عظيمة إلّا اذا تم إدراك عمق معانيها». واذا توفر مثل هذا الفهم والادراك فالتقليد حيّ، ويسعف الفهم والفكر ويعمل على تقويتهما. فشمس الدين التبريزي، لم يقل لا تنقلوا كلمات الماضين، وانما يوصي بالتأمل فيها، ومن الواضح انّ من التأمل يظهر كلام جديد. فالتقليد لا يمنع التفكير قط. فالمفكرون والمنظرون والعلماء في العالم الاسلامي الذين جاءوا بأفكار وآراء جديدة ليسوا أقل منا اهتماماً وتعلقاً بالسنن والتقاليد.

الموضوع الذي لابد من الالتفات اليه بشكل خاص هو انّ التقاليد وإن كانت موجودة من قبل ومستقلة عنا، لكنها جزء من عالمنا، ولذلك يتقوم العالم ويتبلور من خلال علاقتها بنا وعلاقتنا بها، فيصبح التقليد تقليداً ونحن

نحن. فمتعلق العلم والعمل، لا يقع أمامنا كي نتعامل معه كـيفما يـحلو لنـا. فقوتنا تتناسب مع قوة التقليد أو السنّة. فنحن لا نستطيع ان نقوم بأي تغيير نراه ضرورياً من خلال المصادقة على قانون او إصدار تعليمات ما. ولو التفتنا جيداً لرأينا انّ فهمنا هذا للتقليد ورغبة بعض الأشخاص لاصلاحه او تغييره، لم يأت من خلال التفكير، ولا يمكن عده حكماً صادراً من العـلم والعـقل. وانما هو محصلة فهم سطحي وظاهري لتاريخ اوربا.

سبق ان قلت بأننا أخذنا عن الغرب الفهم الآلي للعالم والمجتمع. وبما ان المجتمع الحديث شـيد بـالعلم وارادة النـاس، لذلك نـتصور انّ بـمقدور اي شخص يحمل شعار التغيير، ان يغيّر العالم ويتصرف فيه، وبـوسعه ان يـنقل جزءاً من اجزاء العالم من مكان ما ويضعه في مكان آخر او يـرميه بـعيداً، ويغيّر النسبة ما بين الأشياء والأجزاء بالطريقة التي يريد، لكنّ العـالم ليس فسيفساء او آلة ميكانيكية.

التصور الشائع بأنّ كل شيء يؤثر في جميع الأشياء ليس غير صـحيح، لكنه كلام لا جدوى فيه. لربما لكـل شـيء تأثـير، لكـنّ التأثـيرات ليست متساوية جميعاً. فلا شك في ان للاعتقادات انعكاساً على عملنا وسـلوكنا، لكنّ هذا الانعكاس يعتمد على درجة شدة وضعف الاعـتقاد، وقـد تـتحول الاقوال والآداب والرسوم الى عادة صرفة فيكون تأثيرها ضعيفاً الى درجـة بحيث يمكن إهماله.

اذا تصوروا ان اصلاح «لوثر» كان عبارة عن اصلاح التقاليد والسنن من اجل تمهيد الأرضية للتطور والتقدم، فانهم يرتكبون خـطأين عـلى الأقـل: الأول هو إعتبار حركة لوثر العامل في التغييرات الكبرى التي حـدثت فـي اوربا وظهور الحداثة فيها، بينما كان هذا الاصلاح جزءاً من مظاهر الحداثة. والثاني هو انّ «لوثر» لم يصلح التقاليد، ولم يفسّر العهد الجديد من اجل ظهور الرأسمالية، وانما كان لديه فهم خاص للدين، والكتاب والكـنيسة، وانـبرى

لتعليم هذا الفهم. ومهما كانت نتيجة ذلك الاصلاح، لم يكن يدر بخلد لوثر التخطيط لايجاد رقي اقتصادي ـ اجتماعي في اوربا، رغم الافرازات الكبرى التي افرزتها حركته.

الاصلاح قد أثّر ليس فقط لأنه تناغم مع عصر الانسان الاوربي الحديث، وانما لكونه جزءاً او مظهراً من مظاهره. فقد كانت بريطانيا قد دخلت الى ابواب الحداثة قبل ان تصبح بروتستانتية. اما المانيا التي كانت مهد الاصلاح، فقد صبرت مائتي عام بعد الاصلاح لتشرع في نظام الحداثة في أعقاب فرنسا الكاثوليكية.

في القرن الثامن عشر لم يكن من اللازم ان يكون البلد بروتستانتياً كي يكون مركزاً لنمو البرجوازية والرأسمالية. فالعمل الذي قام به الاصلاح لم يكن ايجاد مسيحية جديدة، وانما جاء لوثر بفهم جديد للدين والتدين، ولم يتحدد هذا الفهم بحدود المناطق البروتستانتية وانما أصبح ذا طابع عالمي، وأثّر على الكنيسة الكاثوليكية وحتى على مناطق نفوذ الأديان الاخرى.

كان الاصلاح في بادئ الأمر مرحلة من علمنة المسيحية سيما وأنه اثبت انّ العلمنة لا تمتد الى السياسة والسوق والمعاملات فحسب، وانما حتى الى الدين الذي لا يمكن ان يتعلمن منطقاً. اذن من الخطأ الدعوة الى الانطلاق في الطريق الذي بدأ بحركة لوثر، من اجل ان تنمو البرجوازية والرأسمالية.

لو كان ثمة بلداً اسلامياً قد بلغ مرحلة التنمية، لربما حظي «ماكسيم رودنسون» وكتاب «الاسلام والرأسمالية» بأهمية أكبر. فقد كان «رودنسون» محقاً حينما قال انّ الشريعة الاسلامية ليست مانعة لنمو الرأسمالية، ولديه أدلة رصينة لاثبات ما ذهب اليه. وهذا الخلط الذي يحدث عادة بين الرؤية الدينية والأعمال والآداب الدينية، ادى الى ظهور مشاكل كبرى. فلو كانت الأعمال والآداب منفصلة عن الرؤية الدينية، فإما لن يكون لها اثر او يكون اثرها ضئيلاً وسطحياً. ولربما لا يوجد أحد في العالم هذا اليوم يعارض العلم

والتنمية، ولكن هناك اختلاف في عزم الناس من حيث الشدة والضعف، على التحرك في طريق التنمية. ولو تحقق لهم العزم، فلن تكون العادات والآداب مانعاً مهماً. لكنّ العزم لا يتحقق بسهولة. فاستحسان العلم والتنمية شيء، وامتلاك الارادة والعزم على الانطلاق في طريق التنمية شيء آخر. ولا شك في ان هذه الارادة او العزيمة تستحصل من خلال التعلق بالعلم والرغبة في التكنولوجيا. ويتلازم هذه التعلق او الرغبة مع ظهور لون من التماثل بين وجود الافراد والعلم والتكنولوجيا.

من اجل انطلاق الانسان نحو تسخير الطبيعة والتصرف فيها، كان لازماً الإقرار بالتباين بين نفس الانسان والعالم المادي والطبيعي. ومع ظهور هذا الحدث، تغيّر وجود الانسان ايضاً. فالانسان الذي ابتعد عن طبيعته، هبّ لمحاربة الطبيعة فتحقق ونما العلم الحديث والتكنولوجيا من خلال هذه الحرب. ومن اجل تصور الطبيعة ميتة ومادة للتصرف، اي من اجل علمنة عالم الأشياء الطبيعية، لابد من توسيع رقعة العلمنة، بحيث يتاح لها الامتداد الى الفكر والعلم والعمل ولعلّها تصبح صفة خاصة للسياسة والحياة العامة.

في هذا اليوم تعلمن العالم والطبيعة والعلم والفكر بما فيه الكفاية، ولا يوجد عائق يعيق اخذ او اقتباس العلم والتكنولوجيا. فالتقاليد والسنن لا تجابه العلم والتنمية ولم تكن داعية الى ذلك. فحينما تكون الرغبة بالعلم والتكنولوجيا قليلة، فلماذا نبحث عن المانع والمعرقل؟ فلو كانت هناك رغبة لكان بالامكان ازاحة المانع. ففي كل طريق مانع، لكنه مانع في طريق من يسير في ذلك الطريق.

قلنا من قبل ايضاً انّ الفكرة القائلة بوجود استعداد متساو لدى الجميع للدخول الى اي طريق، ولولا المانع لكان بالامكان قطع الطريق بسهولة، تقوم على اساس فهم غير حكيم لماهية علم التكنولوجيا ومتطلباته. فلا يوجد طريق من طرق التاريخ لا توجد فيه عقبة او مانع، لكن طريق التاريخ لا

يصنعه صنّاع الطرق كي يقطعه سالكو طريق التاريخ. بل ينبغي على السالكين ان يصنعوا الطريق. فالطريق لا ينفصل عن السالك هنا. واذا كان ولابد من حدوث تغير ما، فلابد ان يحدث هذا التغيير في وجود الأفراد.

ففي مطلع كل مرحلة تاريخية وأثناء كل تغيير، ينظر الأفراد الى ما لديهم من منظار الشك والتحقيق، ويجدون انفسهم في حاجة الى علم جديد. فهذا التغيير، تغيير في طريقة الفكر والنظر والعمل، ولا يتحقق من خلال تخطيط وتعليم وتوصية. اما إثارة برنامج تغيير السنن والتقاليد فإنه امر غير عملي ولا يقوم على اساس متين.

نستنتج ان التقليد لا يقف في مواجهة الحداثة، ولو وقف في بعض الاحيان فليس من الصعب تجاوز ذلك. ففي اوربا الغربية وأمريكا الشمالية وحتى اليابان وكوريا الجنوبية والصين والهند، لم يكن التقليد مانعاً لتطور العلوم والتكنولوجيا. لكنّ التعارض بين التقليد والحداثة ليس بلا معنى كلياً. والعالم العصري الحديث قد ظهر بعد اجتياز عصر القرون الوسطى ومن جميع عوالم العصور السالفة. ويختلف نظام العالم الحديث عن نظام جميع العوالم الغابرة. ومن اجل التذكير بهذا الاختلاف باتوا يطلقون على عالم ما قبل الحداثة اسم العالم التقليدي، اي العالم الذي كانت قواعده وعلاقاته من نوع آخر.

اذا كان المراد بالتقليد، النظام الذي سبق الحداثة، فلا يمكن نكران هذا التعارض، ولكن لا ينبغي تحويل هذا التعارض الى تعارض بين بعض الرسوم. فالعالم ليس مجموعة رسوم وآداب وانما هو نظام واحد تحتل فيه الرسوم والآداب مكاناً تأخذ فيه معناها.

حينما حلّ العالم الحديث، تغيّرت الآداب والرسوم، اما تلك التي بقيت فقد أصبح تأثيرها وعملها شيئاً آخر. غير انّ هذا التغيير لم يحدث بناء على قرار سياسي. فبمقدور السياسيين الكبار تشييد عالم يكون فيه للتقاليد شأن آخر، لكنهم لا يبدأون عملهم من خلال تغيير التقاليد واحداً واحداً، ليس لأنّ هذا

العمل خطير، بل لأنه عقيم.

ما يجب التنويه اليه هو انّ التقاليد وإن لم تنعدم في عالم الخارج وفي الاقوال والافعال العادية على الأقل، لكن اساس العالم التقليدي قد تـزعزع أمام العالم الحديث. ولو سرى الضعف الى هذا العالم ايضاً، فماذا يـمكن ان ينتج عن مواجهة بين عالمين ضعيفين؟

لربما من المناسب في ظل هذا الواقع النظر الى مصير العالم الراهن وما يجري فيه، واين يسير التاريخ. لربما يُعدّ التحدث مع قدماء المعلمين والتعرف على سنن وتقاليد ومآثر الماضين، امراً يساعد على ازاحة الكثير من عثرات الطريق. فلو ترجل العالم المتجدد من دابة الغرور وفكّر في ممارسة عمله وأداء دوره، لربما وجد الطريق الى الفكر الخالد الذي يدعى بالعالم التقليدي. وياحبذا لو فُتح باب التناغم والتوافق بين مظاهر هذا الفكر الخالد والمفكرين الغربيين، فيزول في ظل هذا اللون من التناغم، التعارض ما بين التقليد والحداثة. وليس من السهل فتح هذا الباب، وما اقل اولئك الذين بمقدورهم الدخول اليه.

مصادر الباب الأول

١ ـ ماكس وبر والاسلام، برايان ترنر، ترجمة سعيد وصالي، نشـر المـركز، طهران، ٢٠٠٠.

٢ ـ الخوف الاساسي، بابي سيد، ترجـمة د. جـمشيديها ومـوسى عـنبري، إصدار جامعة طهران.

٣ ـ تأمل في مجموعة مفاهيم التقليد والحداثـة والتـنمية. فـصلية الثـقافة، مؤسسة الثقافة والعلاقات الاسلامية، طهران، شتاء ١٩٩٦، العدد ٢٦.

٤ ـ فصلية الثقافة، المعاونية الثـقافية لوزارة الثـقافة والارشـاد الاسـلامي، طهران، خريف ٢٠٠٣، العدد ٤٩ (ما معنى التعارض بين التقليد والحداثة؟).

٥ ـ كتاب الشرف (كتاب تكريم للاستاذ الدكتور شرف الدين الخراسـاني)، هرمس، طهران، ط ١، ٢٠٠٤ (التقليد في مواجهة الحداثة).

٦ ـ فصلية الثقافة، المعاونية الثـقافية لوزارة الثـقافة والارشـاد الاسـلامي، طهران، شتاء ٢٠٠٤، العدد ٥٤ (التقليد والحداثة).

الباب الثاني

نحن ووعورة طريق الحداثة

مقدمة:

منذ قرن من الزمن وضعت جميع الأمم أقدامها في طريق الحداثة بطريقة او اخرى. ولا شك في انه طريق صعب ووعر على عكس ما يبدو من ظاهره. وتصبح هذه الصعوبة أكبر حينما نعلم انّ من المتعذر الانصراف عـنه، او انّ الانصراف عنه سيكون مصحوباً بآلام قاسية ومتمادية.

يتصورون عادةً انّ الحداثة عبارة عن مجموعة تلك الأشياء التي يـمكن استيرادها من الخارج ووضعها الى جانب المخزون القـديم. فـنحن نـتناول التقليد والحداثة وكأنهما أمران معينان ومعلّبان مـوضوعان تـحت تـصرفنا، بحيث يمكننا ان نفعل بهما كيفما نشاء، ونحتفظ منهما بأي جزء نشاء ونلقي بعيداً اي جزء آخر. لكنّ طريق الحداثة لا يقع خارج وجودنا. فنحن نسير في انفسنا حينما ننطلق باتجاه الحداثة. بتعبير أصح اننا لا نسير نحو الحداثة كما انّ الحداثة لا تأتي الينا، وانما نتحد معها بشكل او بآخر. فحينما تظهر الحداثة يتغير أكلنا، ونومنا، وذهابنا، وإيابنا، وذوقنا، وشـمنا، وبـيتنا، وتـصوراتـنا، وعلاقاتنا، ورغباتنا. اي ان الحداثة عالم بمقدور انسان خاص ان يسكن فيه. وحينما ظهرت الحداثة في اوربا، طرأ تغيير متناسب ومتزامـن مـعها، عـلى العالم وفي وجود الأفراد والمجتمعات. وهناك شعوب اخرى اقـتبستها مـن الخارج وانطلقت في طريقها بما يـعتمد عـلى مـدى اسـتعدادهـا وادراكـها

وتفاعلها معها. فالكثير من هذه الشعوب ابتاعت آثار الحداثة من العالم الحديث من دون ان تُفرغ في دار وجودها مكاناً لها. اي انها لم يكن بوسعها إدراك الحداثة واستيعابها، بل ولربما اصبحت الحداثة عامل مضايقة لها.

في هذا الكتاب، مقالات تتحدث عن وعورة طريق الحداثة، وهو الطريق الذي يُفتح ويُطوى في وجودنا. ففي طريق الحداثة، نحن الطريق، والسالك ايضاً. اي نحن الذين يجب ان نُعدّ انفسنا للحياة في عالم غير العالم الذي كنا فيه ومعه. فالحداثة لا تُشترى، ولو كانت تشترى فنحن ثمن شرائها.

نحن وتأريخ الحداثة[1]

منذ مطلع القرن التاسع عشر ألّف بعض سفراء ايران في انجلترا واوربا وكذلك بعض الايرانيين المقيمين في الهند كتباً في وصف النظام وأسلوب السياسة والحكم في البلدان الغربية. ولم يكن هناك قارئ لهذه الكتب ولم تكن ذات تأثير على مدى قرن تقريباً.

ووصف بعض هؤلاء الكتّاب سياسة الغرب بأنها عجيبة وغريبة، لكنهم لم يبادروا الى مناقشتها او نقدها، ويبدو أنهم لم تكن تتوفر فيهم القابلية للقيام بهذه المهمة. ولربما بوسعنا القول ان معلوماتنا عن وضع الغرب كانت يسيرة جداً حتى مطلع القرن العشرين، أي حتى بداية الثورة الدستورية الايرانية، ولم تتوافر رغبة كبيرة للحصول على مثل تلك المعلومات والتعرف على عالم الغرب.

ترجمة بعض الآثار الفلسفية والأدبية والتاريخية والاقتصادية الغربية مثل «المثال في المنهج» لديكارت، و «عظمة الرومان وانحطاطهم» لمونتسكيو، إما لم يكن لها قرّاء، او لم يُنقل منها شيء في الآثار الفلسفية والأدبية

---

١ ـ رضا داوري اردكاني، حول الغرب، اصدارات هرمس، طهران، ط ١، ٢٠٠م، ص ٤١، العنوان الاول «مائة عام من الحيرة في طريق التغرب والتجديد».

والسياسية للايرانيين. لذلك يمكن القول انّ بلدنا لم يكن على اطلاع بالتغيير الفكري الغربي. كما لا نعرف أحداً بذل جهوداً ومساع مهمة في هذا الاتجاه. لكنّ «كونت دوغوبينو» كان يتصور لو تعرف الايرانيون على أفكار ديكارت ورؤاه لطرأ تغيير على الفكر الايراني ومن ثم على ايران. لكنّ ترجمة كتاب ديكارت التي تمت بتوجيه منه، لم تجد من يقبل على قراءتها. بينما أثّرت بعض الشيء مقالات صحف وآثار ميرزا ملكم خان، وميرزا آقا خان كرماني، ولاسيما مؤلفات السيد جمال الدين الأسد ابادي.

كان جمال الدين قد أخذ بكلام ديكارت الذى وصف فيه العلم بالشجرة التي تقع جذورها في ما وراء الطبيعة، وتحدث في إحدى محاضراته بصراحة انه من اجل الأخذ بالحضارة الجديدة، لابد من غرس جذورها ـ التي هي عبارة عن ما وراء الطبيعة الجديد ـ في أرض التاريخ، لأنّ الغصون والاوراق تجف ولا تثمر من دون جذور. واستقبل بعض تلامذته ـ لاسيما افضل الملك كرماني ـ هذه النصيحة بترحاب، وأشار اليها في المقدمة التي كتبها على الترجمة الفارسية لكتاب «المقال في المنهج» لديكارت. لكنّ تلك الجهود لم يتم الترحيب بها كثيراً ولم تكن ذات مردود مهم.

طبعاً لا يمكن تجاهل دور «دار الفنون» في التعريف بالعلوم الحديثة والحداثة. وقد تخرج منها العديد من الفضلاء والمفكرين الذين كانوا على معرفة بالطب، والفلك، والرياضيات، وحتى بعلوم عصرية كالإحصاء. وقام أحد هؤلاء المفكرين بترجمة جزء من كتاب فلسفي كان يدرَّس في المدارس الفرنسية. ولا نعلم هل تم تدريس هذا الكتاب في المدارس الايرانية ام لا، بل ولا نعلم هل قرأه أحد ام لا.

جاءت الفلسفة الاوربية الى ايران مع الايديولوجية، وفي ظل الأفكار السياسية. ولم يكن أصحاب هذه الأفكار على علم بمقام الفلسفة، ولا بالعلم النظري في التاريخ الغربي، كما يجب. صحيح انه كانت بعض النقاط

والاشارات في كتابات السيد جمال الدين وميرزا آقا خان، وأفضل الملك، لكننا لا نمتلك ما يبرهن على أنهم قد تفاعلوا معها بأرواحهم او كانت دليلاً لهم في علمهم وعملهم.

لا نريد ان نبحث عن المقصر لنضع الذنب بأسره على عاتقه. فالأناس الذين لا يستطيعون الالتفات الى شيء ما او انّ عيونهم لا ترى شيئاً، لا يُلامون دائماً. فعيون الناس وآذانهم ترى وتسمع عادة الأشياء غير الغريبة على انفسهم تماماً. فنحن طالما نتصور انّ بوسعنا تعلّم كل شيء ولدينا القابلية على القيام بأي عمل يقوم به الآخرون. والحقيقة هي انّ لكل صورة من صور العلم والعمل، عالمها الخاص. فما لم ينفتح ذلك العالم لا يتحقق العلم والعمل الخاصان به، او تظهر صورة تقليدية جافة وفارغة لهما.

كان السيد جمال الدين الأسد أبادي قد قال يوماً: لابد من تعلم الفلسفة الاوربية من اجل الانتفاع بالتعليمات الجديدة وتعلّم العلم والصناعة الاوربيين ولا شك في صواب هذا الكلام، ولكن قد يُستنبط منه انّ بالامكان تشييد أساس العلم الجديد والحضارة الحديثة من خلال دراسة الفلسفة الغربية وتعلم الآراء الفلسفية الحديثة. اضف الى ذلك انّ هذا الاستنباط قد يكون ناشئاً عن ميل نحو السيد جمال الدين، وإلّا فإنهم يفصلون العلم والحضارة عن الفلسفة عادة، بل وربما يقولون ان الانهماك في الفلسفة يبعدنا عن العلم والحقيقة.

من بين المشاكل التي نعاني منها خلال القرن الأخير هي انّ متعلمينا أرادوا تقريب الطريق وتدريس العلم الذي سرعان ما تنعكس آثاره على الفن والصناعة، ولذلك كانوا لا يعيرون أهمية حتى لعلوم مهمة مثل الفيزياء. فألحق شيوع هذا النمط من التفكير والممارسة ضربة قاسية بروحنا ومعنوياتنا، ولم ينطلق أي أحد على مدى ذلك القرن للتساؤل: اذن اين هي نهاية ذلك الطريق القريب الذي اخترناه؟!

انني لا اؤمن انه يمكن الاتعاظ بالتاريخ دائماً. لكن أليس عجيباً ان يُعطى المريض دواءً ما على مدى مائة عام من دون ان يؤثر ذلك الدواء ادنى تأثير على المريض، ولا يسأل أحد عن سبب عدم فائدة ذلك الدواء، بل والأدهى من ذلك ان يستمر المريض في تعاطي ذلك الدواء!

ليس بوسع اية امة الدخول الى عالم الحداثة من دون ان تكون لديها معرفة بالفكر الحديث. فالغرب بناء رسم مخططه المفكرون، ولم يظهر من خلال تجميع اجزاء متناثرة. فاذا ما أراد أحد ان يبني بيتاً صغيراً فإنه بحاجة الى مخطط وتصميم. اي لا يمكن بناء غرفة ومطبخ وحمام ووضع بعضها الى جانب البعض الآخر من دون وجود تخطيط مسبق يأخذ حالة التناسب بين هذه الأجزاء بنظر الاعتبار. صحيح ان البيت يشيده البناؤون والعمال، ولكن هل بمقدور هؤلاء تشييد البيت من دون وجود مخطط او تصميم؟

العالم التكنولوجي المعاصر، شيده المهندسون والاقتصاديون والمصرفيون والتكنوقراطيون، لكنهم جميعاً عملوا ضمن إطار تصميم لم يكونوا قد صمموه، بل ولم يلتفتوا اليه غالباً. فالذي وضع هذا التصميم هم المفكرون. ولكن علينا الّا نتصور ان بمقدورنا التعرف على تصميم الغرب ومخططه بمجرد تعلم اقوال ديكارت وكانت وهيغل، ودراسة كتب تاريخ الفلسفة الغربية. فلابد من تعلم الاقوال والآراء، ولكن لا يمكن مشاهدة تصميم العالم الغربي إلّا في عمق الفلسفة الحديثة لا في ظاهرها. اي ليست هناك اهمية لتعلم ألفاظ الفلسفة، وانما ينبغي الاتحاد مع العقل الفلسفي. فاولئك الذين يعتبرون الفلسفة امراً لا طائل فيه، لا يميزون بين هذين المعنيين للفلسفة، او يعتبرون الفلسفة مجرد الفاظ وكلمات.

الأمر الآخر الذي لابد من الالتفات اليه هو ان الفلسفة، كانت أساساً وشرطاً لظهور وضع أُطلق عليه إسم الحداثة. بل انّ الحداثة تعني بالأساس تحقق الفلسفة والعقل الجديدين. وقد انبرى الانسان الغربي لتشييد الحداثة

من خلال استخدام العقل الجديد.

نحن في هذا اليوم ننشد الحداثة ونريد ان نعرف الطريق الذي نصل به اليها وما هي الوسائل والمستلزمات التي لابد من توافرها. وقد يبدو في بعض الأحيان انّ الاقبال على الفلسفة أمر فاعل في هذا المضمار. والحقيقة هي انّ الفلاسفة الذين شيدوا الحداثة في الغرب، لم يكن هدفهم بلوغ ثمرة الحداثة والتجديد، ولم يتخذوا من الفلسفة واسطة لبلوغ هذا الهدف، وانما كانت الحداثة إفرازاً لفكرهم.

في هذا اليوم لو اقبلت امة على الفلسفة متصورةً انها الاساس او المنطلق لتحقيق الحداثة، فانها لن تتعرف على الفلسفة ولن تدرك منها سوى القشور. فلا يمكن بلوغ اي شيء من خلال اتخاذ الفلسفة وسيلة وواسطة، لأنّ الفلسفة لا تطيق اتخاذها وسيلة لتحقيق هدف ما.

بتعبير آخر: الفلسفة لن تنصاع لاستخدام اي أحد وأي شيء، ولو أصبحت وسيلة للاستخدام فانها لن تكون فلسفة قط.

اذا كان الامر كذلك، فهل لا يوجد طريق يمكن الوصول به الى الحداثة؟ فاذا كانت الحداثة لا تتحقق من دون فلسفة، واذا كانت الفلسفة غير مستعدة لأن تكون واسطة لتحقيق اي هدف، فكيف يمكن تحقيق الحداثة؟

المشكلة هي اننا فكرنا في الانضواء تحت لواء الحداثة في ذيل التاريخ الغربي. اي اننا عندما وضعنا اقدامنا في طريق الحداثة، كان الغرب قد وصل الى نهاية الطريق. ولكن لو افترضنا ان الغرب وصل الى نهاية الطريق، فما هي الاضرار التي تلحقها نهاية طريق الحداثة بالقوافل التي بدأت بالسير في هذا الطريق تواً؟ أليس توقف الغرب في نهاية الطريق يعني انّ القوافل التي شرعت بالسير فيه ستلحق بالغرب عاجلاً ام آجلاً، وهذا مما يبعث على الأمل والانشراح؟

ان بلوغ نهاية الطريق له معنيان: الاول هو انّ لسالك الطريق مقصد محدَّد

ما أن يبلغه حتى ينتهي من السير ويتوقف، ويقيم هناك. والثاني هو انّ الطريق قد انتهى ولابد من التوقف إما لانتظار شقّ طريق آخر او لبذل الجهد والعمل على شق مثل هذا الطريق.

وينطبق هذا المعنى الثاني على نهاية طريق الحداثة. لذلك حينما ترد أخبار هذا التوقف الى القوافل المتحركة في بداية هذا الطريق، ستضطرب نفوسها، وينبعث اليأس فيها، وتخور عزيمتها. والأمم التي يرتبط صدر تاريخ حداثتها بذيل تاريخ الغرب، فإنها حتى وإن لم تسمع بخبر نهاية الطريق، لكنّ ذلك التوقف سيؤثر على اوضاعها لارتباط حياتها بحياة الغرب.

المعضلة القائمة في العصر الراهن هي انّ تاريخ الغرب خيّم على تاريخنا بأسره، لذلك يتم استخدام المعايير والموازين الغربية عموماً في كل مكان يتم فيه تناول ماضي الانسان وخلفيته. والعالم في عصرنا الراهن شطران: شطر حديث، وشطر يتصارع مع الحداثة. واذا كان هذا التقسيم صحيحاً، يكون تاريخ الحداثة والتحديث قد ألقى بظلاله على ماضي الانسان ومستقبله. فبالرغم من انّ الثقافات والتواريخ فقدت بريقها في عصر الحداثة، لكنها لم تُحجَب نهائياً لأنّ انتشار الغرب في بادئ الأمر لم يكن عن طريق الفلسفة والفكر، وانما عن طريق الصناعة والتجارة. بل حتى علم الغرب وسياسته يقعان بعد الصناعة والتجارة. فالسفراء الاوائل الذين ذهبوا الى انجلترا واوربا، أُعجبوا بالمصنوعات الجديدة، بينما لم يأبهوا للعلم والتطور العلمي، ولم يظهر الاسلوب السياسي الغربي عجيباً ولا غريباً في أعينهم. وحتى ذلك النفر من السفراء والسواح والمسافرين الذين تحدثوا في تقاريرهم وكتب رحلاتهم عن السياسة الجديدة، لم تنتشر تلك التقارير والكتب انتشاراً واسعاً وقلّما اقبل أحد على قراءتها، بل وحتى الذين قرأوها لم يشيروا اليها بشيء ولم يتعلموا منها شيئاً.

منذ القرن الثامن عشر ـ ولربما قبل ذلك ايضاً ـ انبرى الكتاب الغربيون

لوصف العالم غير الغربي وكأنه مادة مستعدة لقبول الصورة الجديدة. وهبّ المستشرقون لاضفاء الانتظام والرسمية على الأعمال التي قام بها الكتاب بشكل متفرق وغير منسجم. وظهر الاستعمار في تلك الفترة ايضاً. غير أنّ الأدب الاوربي لم يؤثر في فكر غير الغربيين وروحهم قبل أن ينطبع بطابع الاستشراق. وكانت السياسة الاستعمارية هي الشيء الوحيد الذي كان له تأثير مباشر وإن لم يكن واسعاً جداً.

مرّ احتجاب وتغطية ثقافة وتاريخ البلدان غير الغربية بثلاث مراحل خلال المائتي عام الأخيرة:

١ ـ مرحلة الانبهار والصمت.

٢ ـ مرحلة الاعجاب والتقليد والمحاكاة.

٣ ـ مرحلة الأزمة والحيرة.

امتدت مرحلة الانبهار والصمت منذ بداية الاستعمار وحتى اواسط القرن التاسع عشر. واذا ما كانت تقوم حركة ضد الاستعمار في مستعمرة من المستعمرات، فقلما كانت ذات صلة بالعالم الجديد، وانما كانت عبارة عن مقاومة للظلم والعدوان والهيمنة الأجنبية. لذلك لا تُعدّ هذه المرحلة جزءاً من تاريخ التجديدية والعصرنة، ما لم تعتبر مقدمة لظهور الحداثة.

رغم انّ العالم غير الغربي كان مطمح انظار الغرب التوسعية في هذه المرحلة، لكنّ ابناء العالم غير الغربي لم يكونوا يشاهدون حقيقة وماهية الغرب، اي لم يكن لديهم الاستعداد للرؤية والتشخيص. فعين الانسان ترى الأشياء التي تنسجم معها. لذلك لا نستطيع ان نرى وندرك الأشياء التي ليست لنا صلة بها او ارتباط. اي ان الارتباط أو التعلق هو الشرط في الادراك.

ما كان يجري في الغرب لم يكن يحظى باهتمام غير الغربيين لفترة طويلة من الزمن، ولم يكترثوا حتى بعلماء عالم الفكر الغربي، بل اصولياً لم يفكروا بالأمر التالي وهو انّ عالماً جديداً قد ظهر بآداب ورسوم وقوانين وعلوم

وقوى جديدة.

اخذ سكان العالم يعرفون الغرب في بداية الأمر عن طريق منتوجاته الصناعية، ثم أخذت العيون والأسماع تلتفت الى الغرب تدريجياً بعد ازدياد استهلاك تلك المنتوجات وتزايد الطلب عليها.

يتصورون عادة انّ العيون والآذان ترى وتسمع الأشياء بشكل متساو، وهذا تصور غير صحيح. ففلسفة ديكارت التي هزّت جميع المفكرين الغربيين منذ بداية ظهورها، لم يكن يعبأ بها أحد في مناطق العالم الاخرى، بما فيها ايران.

حينما كنت أقول لبعض الأصدقاء لا تطنبوا في مدح الدليل والاستدلال، وانما فكروا في اذن تصغي للاستدلال، كانوا يتصورون انني اعارض العقل والمنطق. واليوم حينما اقول انّ النقد والانتقاد بحاجة الى مخاطب، وينبغي ان يستقبل هذا المخاطب النقد ويدركه، والّا فلا فائدة ترجى من النقد مهما ان علمياً، يقولون انّ هذه الكلمات جزمية ودوغماتية وتعبّر عن رفض للنقد.

انا اقول اننا اذا لم نستطع الإصغاء لكلام الآخر، ونفسر كل كلام كما يحلو لنا، فهل هناك معنى للنقد؟ والأمر الآخر الذي يجب ذكره في هذا المضمار هو ضرورة التمييز بين النقد وبين الكلام الخطابي في مدح النقد والدفاع عنه.

فالعقل والنقد ليسا بحاجة الى دفاع ومدح. ولو كان الصراع مع الآخرين الدائر بحجة معارضتهم للنقد، قائماً على اساس التقليد لا عن فكر ومعرفة، فلن يكون هذا الصراع في صالح النقد والبحث. بل حتى تعليم اساليب النقد، لا يُعدّ كافياً رغم ضرورته وأهميته. فالذي لا يعبأ بالشيء، ولا يدركه، ولا يعلم من اين جاء، وكيف ظهر، وما هو وضعه، كيف باستطاعته نقده؟ فإذا لم يكن لدينا عن الشيء سوى تصور مبهم، فهل بوسعنا التحدث عن النقد؟

سمعتُ خلال عمري ولاسيما في هذه السنوات الاخيرة الكثير في امتداح النقد. وأنا لا ادافع عن الذين يمنعون النقد والانتقاد، ولست لا ابالياً ازاء هذا الموضوع، لكنني اعتبر الفرضية القائلة بأنّه لو زال مانع النقد، فسيقع كل شيء

في مدار العقل، وهماً محضاً ودليلاً على عدم ادراك الوضع القائم.

فالأناس الذين ينتمون الى عالمين تأريخيين -اي انهم حائرون بين عالمين- ليس بوسعهم القيام بالنقد عادة ففي هذا العصر الذي هو عصر اضطراب العالم او عصر اللا عالمية واللا وطنية، فلا الغرب يدرك غير الغرب، ولا اولئك الذين لم يتعرفوا على عالم الغرب بوسعهم ممارسة عملية النقد. ففي ظل هذا الوضع تبرز حالتان عادة: الاولى يتحول فيها النقد الى الرد والنفي والذم والمدح، والى الاهانة والشتم في بعض الاحيان. ففي اوساطنا -على سبيل المثال- من يرى ظاهر الغرب فقط، ويقسم هذا الظاهر الى حسن وقبيح فيثني على الحسن ويرفض القبيح. ولا شك في انّ هذا الرفض سهل وبوسع اي شخص ان يساهم فيه من دون الحاجة الى دراسة وتحقيق. فليس من الضروري ان يكون المرء مفكراً وفيلسوفاً كي يمتدح ما يراه عامة الناس حسناً ويذم ما يرونه قبيحاً.

الحالة الثانية هي تلك التي يرى فيها الناقدون انّ نقد الذات مقدم على نقد الغرب. وتبدو هذه الحالة جيدة في ظاهرها، لأنّ الذي يجهل نفسه ولا يعرفها كما يجب،كيف بمقدوره ان ينقد الآخرين وماذا بوسعه ان يقول فيهم؟ لكنّ نقد الذات يتوقف في حقيقة الأمر على معرفة الذات. فمن نحن كي ننقد ذاتنا ونفسنا؟

نقد الذات عبارة عن تذكر للوضع الذي نحن فيه. لكننا قلّما نلاحظ في النقد الراهن تذكراً ووقوفاً على الوضع الذي نعيشه، بل ينطلق في معظمه من موقف ايديولوجي، ولذلك يكون غير صائب او في غير محله غالباً. ولا شك في أنّ الذين يمارسون عملية النقد السياسي ويُخضعون النقد الفلسفي للسياسة، يكشفون عن موقفهم ايضاً. فهم مندكون في السياسة الى درجة بحيث يعيشون حالة الغفلة عن محيطهم وظروفهم وأوضاعهم. بل وقلما يتحدثون عن المعاناة اليومية لأفراد المجتمع. ولو سُئلوا: لماذا لا يفكر الناقد

بكلماته وسلوكه، ولا شأن له بالسوق والدائرة والزقاق، لقالوا: ان هذه امور جزئية ولابد من اصلاح الأساس. فما هو الاساس؟ واين؟ ومن قال انّ السياسة هي الأساس؟ فاذا لم يكن بوسعنا الاجابة على هذه التساؤلات، فهذا يؤكد على انّ اقدامنا عرجاء في طريق النقد.

فاذا كانت السياسة تتقوم بالعقل والفكر، فلابد ان يتقوم بهما السوق والدائرة والزقاق والشارع. اذن لماذا نعتقد بتقدم النقد السياسي؟ فإذا كنا قلقين من اجل اساس الاعمال، فعلينا الاهتمام بالأساس حقاً، وفي مثل هذه الحال سنكون على استعداد لممارسة عملية النقد وتتوفر لدينا الجدارة لذلك، بل وقد نتحرر من الأغراض السياسية وخيال التحكم.

اذن نقد الذات لا يتحدد بحدود معارضة سياسات البلد الذي ينتمي اليه الناقد، ولو تحدد فلن يُعدّ نقداً، وانما يُعدّ نضالاً سياسياً.

هاتان الحالتان لا ينبغي الخلط بينهما، إذ لن يستفيد أي أحد من هذا الخلط والخطأ. فإخفاء النضال السياسي خلف حجاب عبارات شبه فلسفية يؤدي الى إحداث اضطراب وخلل في لغة السياسة ويضع الفلسفة في موضع غير موضعها. فالفكر لا ينبغي ان يكون صريحاً وغير مبطن وليس له اي هدف غير الحقيقة. وعلينا ان نعلم انه لا يتحقق اي خير او شر إلّا في ظل الحقيقة. ولو قال أحد بأنّ الناس لا يطيقون الحقيقة ولابد من عرضها في زيّ آخر، فإنه لا يعرف الحقيقة قط، ولربما يتصور الأوهام والخيالات حقيقة!

نقد الماضي والنظر الى المستقبل

النقد يستلزم امتلاك الميزان أو المعيار النقدي. فما لم يتم تشخيص الوضع الحسن والمطلوب، لا يمكن نقد الوضع القائم. طبعاً من الممكن لأحد ان يتذمر او يعبر عن عدم رضاه عن اي شيء وأي وضع دائماً، لكنّ التذمر وعدم الرضا شيء والنقد شيء آخر، رغم انّ البعض يخلط بين الاثنين في

كثير من الأحوال. بل اننا بتنا نخلط خلال القرن الاخير بين النقد والتذمر. فالغرب الذي شق طريقه بالنقد والانتقاد، كانت لديه صورة عن مطالبه وإمكاناته، واستطاع ان يوفر هذه الامكانات من خلال النقد. اما الشعوب غير الغربية فقد اخذت تركز نظرها على الوضع المتحقق للغرب، وتميل اليه، وتقيس به الأوضاع الاخرى وتصفها بأنها ناقصة وغير مطلوبة، ثم تطلق على وضعها النفسي هذا إسم النقد والانتقاد في بعض الأحيان.

لقد وُضع اساس النقد في الغرب بواسطة الفلسفة الحديثة. ونحن الذين تعلمنا فلسفة الغرب بصعوبة، لازلنا بطيئين وقاصرين في النقد أيضاً. ورغم ذلك لا ينبغي تجاهل ظهور النقد على شكل اعتراض من خلال الخطابة والأدب لاسيما الشعر. فالسيد جمال الدين الأسد أبادي، وملكم خان، وميرزا آقا خان الكرماني، وآخوند زاده ـ الذين كانوا من اوائل من تعرف على الحداثة ـ كانوا خطباء وصحفيين وأدباء بالدرجة الاولى رغم اهتماماتهم الفلسفية. وأعقب هؤلاء شعراء وصحفيو وكتّاب عصر الثورة الدستورية، الى ان تجلّت ابرز مظاهر الحداثة في شعر «نيما يوشيج» ومن تلاه.

اين نحن الآن؟ هل علينا ان نقيس وضعنا الراهن بتاريخ الغرب؟ يبدو انه لا مفرّ من هذا القياس. ولم ترتفع الانظار نهائياً عن موازين الغرب حتى مع طرح مشروع إحياء وتجديد العصر الاسلامي. فهل من السهل عدم التفكير بالحرية والتنمية في السياسة الحالية؟ وهل يمكن عدم توخي مثال التنمية المتحققة في الغرب؟ ليس المقصود اننا جميعاً نفكر بالحرية ومن انصار الحرية ونسعى لتحقيق تقاليد الحرية ورسومها. فمهما كان النظام الذي ننتمي اليه ليس بوسعنا الإعراض عن التنمية، أو التحرر من فكرة الحرية. ولكن من اجل ان تتحقق الحرية لابد من توافر بعض المتطلبات والشرائط. وقلّما فكرنا في هذه المتطلبات والشرائط. فوضعنا هو عدم التفكير او قلّة التفكير.

اذا ما أردنا شيئاً يتعلق بالحرية والتنمية وغيرهما، واذا ما تمنينا الديمقراطية والتنمية الصناعية على ضوء سياسة البلدان الغربية ونظام المصرف الرأسمالي، فلا يُعدّ هذا أمراً سيئاً ولا يلام عليه أحد. ولكن لابد من اجل تحقق التنمية، توفر العلم بها والرغبة فيها. والغرب لم يبلغ الوضع الراهن الذي هو عليه لمجرد انه اطلع على اصول الرأسمالية وقواعدها ونظامها المصرفي، او من خلال تمنّيه لوضع تكون فيه الأفكار حرّة ويحق للجميع التعبير عن آرائهم بحرية. وانما كان الانسان الغربي قد وجد نفسه كائناً صاحب رأي ولديه الحق في التعبير عن رأيه، فظهر العالم الجديد الى الوجود من خلال هذا الادراك.

إذا كان «فيكو»[1] يقول ان الانسان يعرف ويعلم ما يصنعه، فكلامه صحيح في التاريخ الحديث وعالم الحداثة. اما من حيث الظاهر فاننا ما لم نعرف العالم لا نستطيع ان نبنيه ونصنعه. لكنّ العالم ليس مجموعة الاجزاء والأشياء التي فيه، ولا يتغيّر بالتغيير الذي يطرأ على الأجزاء الافتراضية.

اليوم وفي وضع ما بعد الحداثة، يقيسون هذا العالم بعالم القرون الوسطى من اجل معرفة العالم الحديث. وقد يتصورون في بعض الأحيان انّ إصلاح الدين قد وضع الغرب في طريق الحداثة والرقي. طبعاً ليس هناك شك في ان حركة الاصلاح الديني كانت من لوازم الحداثة، لكن المشكلة هي انهم يخلطون في بعض الاحيان بين اللوازم والعلّة، فيتصورون مثلاً انه لو تغيرت الاعتقادات الدينية لأمة ما بطريقة وأخرى فإن ذلك سيؤدي الى فتح طريق التنمية.

انّ من الخطأ تصور المجتمع والتاريخ آلة او ماكنة بحيث يمكن تغييره من خلال التلاعب بأجزائه ومفاصله، وجعله بالطريقة التي نشاء. فلا ينبغي ان

1_ Vico

يطلق على هذا الوضع إسم العلم. ولذلك تنتفي تساؤلات من قبيل: هل يشيد المجتمع والتاريخ بواسطة العلم؟ وهل يصنع الانسان المجتمع خلال عملية التحول والتغيير؟ فاذا كان العلم بالتاريخ والمجتمع مؤثراً في بناء مجتمع مشابه، فسيكون ذلك العلم علم الماهية. أي اذا لم يُعْلَم الشيء الذي يقوم به المجتمع الغربي، فهل يمكن تشييد مجتمع شبيه بالمجتمع الغربي؟

هناك من يستحسن الديمقراطية في السياسة، وهذا امر لا يعاب عليه، لكنهم لو قالوا: حينما تصبح الحكومة ديمقراطية فستتحقق جميع محاسن الحياة والخيرات والبركات، فسيتضح انهم يجهلون العالم الحديث والديمقراطية، ولذلك لن يستطيعوا بلوغ الديمقراطية بسهولة. فالتاريخ لا يظهر بالتمني والترجي. ومما يبعث على الألم هو ان التفسير الآلي للتاريخ، كان من تعليم الغرب ايضاً، وقد تبلور هذا النمط من التفاسير والرؤى مع ظهور عالم الحداثة وفي بحبوحته. بل حتى بالامكان القول ان تفاصيل هذه الرؤى والتفاسير في عالم الغرب، كانت مسبوقة بتحقق هذا العالم. ولا نقصد بهذا الكلام انّ الغرب قد ظهر اولاً ثم الفكر الغربي، لأنّ الرؤية لا تعني الفكر، وانما هي متفرعة عنه. ولاريب في انّ «كانت» كان ذا تأثير عظيم على تأسيس الحداثة، لكن قلّما هناك من يرى هذا التأثير، او يشاهد تناسباً بين فلسفة «كانت» وبين ما ظهر في الغرب.

يذهب أصحاب الفكر والقلم والمهتمون بالبحوث الاجتماعية في البلدان غير النامية الى اعتبار الغرب الصورة الكاملة للحضارة البشرية، والطريق الغربي طريق النوع البشري، والمدنية الغربية مرحلة كمال الانسان، وذلك كي يدفعوا عن انفسهم شائبة التقليد. ومن الطبيعي على هذا الضوء ان يميزوا بين اتجاه العلم والتكنولوجيا وبين الفلسفة وما وراء الطبيعة.

لو أُثير السؤال التالي في اطار هذا الوضع: كيف تطور الغرب، لكانت الاجابة من قبل الجميع هي انّ الغرب أقبل على الدنيا وألغى الآخرة من

أفكاره، واتخذ طريق التصرف في الموجودات وإصلاح الحياة.

هذه الاجابة، فضلاً عن سطحيتها، تعاني من عيبين على الأقل: لا توضح هذه الاجابة من اين جاء الغرب بهذه الجرأة بحيث لا يعير أهمية للآخرة ويصب اهتمامه على الدنيا. ثم انّ عدد الدنيويين الذين لا يؤمنون بالآخرة ويعيشون في أشد درجات الانحطاط والتخلف، ليس قليلاً في المناطق غير النامية. إذن ليس كل من اقبل على الدنيا وأعطى ظهره للآخرة يستطيع بالضرورة أن يضفي على العالم الانتظام والانسجام.

طبعاً انّ الغرب اولى اهتماماً خاصاً بالدنيا والانسان ومصيره، وسار في الطريق وفق ادراكه الخاص، لكنّ ظهور الادراك الخاص للعالم والانسان ومبدأ العالم، ليس بالأمر البسيط او السهل، ولا ينبغي الخلط بينه وبين طلب الدنيا وعدم الايمان بالآخرة الذي لا يُعدّ فناً، وبمقدور أي جاهل ان يكون طالباً للدنيا وغير مؤمن بالمبدأ والمعاد.

اذا كانت نتيجة الادراك التجديدي هي ان يكون الانسان محور العالم والمقنن لنفسه، وان يقع الدين والأخلاق ضمن دائرة القضايا الاجتماعية او الوجدانية، فلابد من ادراك الأمر التالي وهو انّ الغرب قد شيّد العهد الجديد بعد أن حطم العهد القديم، وإلّا فإنّ تدمير العهود فقط، لا يعمل على تطوير اي فرد او مجتمع.

من يرغب في معرفة ماهية العهد الجديد الذي شيده الغرب، عليه ان ينفذ الى عمق الفلسفة الغربية لاسيما الى أفكار ديكارت، وكانت، وهيغل، ونيتشه، التي تمثل مظاهر التاريخ الغربي الحديث. اي يمكن العثور على حقيقة الغرب في فلسفة هؤلاء الفلاسفة وكذلك في شعر المرحلة الجديدة. فالغرب هو الفلسفة والفن، وكل ما نشاهده من علم وتكنولوجيا ومعاملات وعلاقات وقوانين وسياسات وايديولوجيات في الغرب انما هي منبثقة عن الفلسفة والفن. لذلك ليس عبثاً ان يكون «هرسرل» ـ الفيلسوف الألماني الشهير خلال

النصف الاول من القرن العشرين ـ قلقاً على زوال اوربا بسبب الإعراض عن الفلسفة. فهل تستطيع اوربا الاحتفاظ بعظمتها من خلال نشر الفلسفة؟ وهل بوسع الامم الاخرى التشبه بالغرب عن طريق تعلم الفلسفة الغربية؟ والحقيقة هي انّ الفلسفة التي يؤسس عليها العلم والتكنولوجيا والسياسة، ليست مجرد فلسفة تدرَّس في المدارس. فيمكن تعلّم جسم الفلسفة، اما روحها فلا تُعلَّم ولا تُسمع.

صفوة القول هي انّ الغرب قد ظهر من خلال الفكر الذي أصبح فيه الانسان كائناً صاحب علم وارادة، وينبغي ان يستولي على كل شيء ويتصرف في كل شيء. وحدثت خلال هذا المسار أحداث ووقائع مهمة كالاصلاح الديني، والتصدي للسنن والتقاليد، والرجوع الى العلم وغيرها، لكنها لم تكن احداثاً متفرقة وغير مترابطة، او انها اجتمعت عن طريق الصدفة وعملت على بلورة التاريخ الغربي، وانما كانت متناسبة ومنسجمة فيما بينها ومظهراً لتاريخ جديد سمي بالحداثة.

هذا التاريخ الجديد، عبارة عن نظام واحد تعود شتى شؤونه الى اصل واحد. لكننا لا نرى من هذا التاريخ سوى ظاهر الامور المتفرقة، ولذلك نتصور في بعض الأحيان انّ بالامكان السير في طريق الغرب من خلال إصلاح الدين، ورفض التقاليد وما الى ذلك. لكن هذه الامور كانت مسبوقة بظهور الفكر الجديد. فكيف يمكن ان تقع هذه الامور من دون وجود الفكر الجديد؟ فاذا كان هناك فكر، فستكون هناك برمجة صحيحة ايضاً، لأنّ الفكر هو الذي يعلّمنا ما هو العمل الذي ينبغي القيام به، وأين، ومتى. اما إذا تصورنا بأنّ علينا تكرار العمل الذي قام به الغرب، نكون قد قبلنا بالتقليد.

التاريخ مادة للتأمل والتفكير، وكتاب للاتعاظ والاعتبار، ولكن ليس بمقدور اي شعب ان يطوي طريقاً ما بنفس الطريقة التي طواه فيها الآخرون، لأنّ طريق التاريخ يُشقّ ويؤسس بأقدام السائرين والمشاة، ولا تبقى فيه أية

علائم وآثار لأقدامهم. اي ليس بوسع الآخرين وضع اقدامهم في نفس الطريق من دون تفكير وتأمل ودراسة. لذلك نلاحظ كثرة المشاكل التي واجهت اولئك الذين وضعوا اقدامهم في الطريق الذي سبق للغرب ان سار فيه.

لا شك في انّ الحداثة لها لوازمها ومتطلباتها الخاصة بها، ولا تتحقق من دونها. ولذلك لابد من معرفة الطريق المؤدي اليها، ولكن لا ينبغي الخلط بين الطريق وبين ما يوجد في الطريق. والملاحظة الأهم هي انّ مسار مرحلة الحداثة وإن بدا أمراً قهرياً في الوقت الراهن، الا انه ليس طريقاً دائمياً. اي ان التاريخ البشري ليس لديه مسار واحد بحيث يبدأ من نقطة ويؤدي الى الحداثة، اي الوضع الراهن للعالم الغربي. فكان هناك اعتقاد منذ القرن الثامن عشر انّ التاريخ تاريخ واحد ولديه مسار خطي مستقيم. ويمكن ملاحظة هذه الفكرة في آثار كانت، وهيغل، وماركس، واوغست كونت وغيرهم. لكنني لا اعتقد بأنّ مرحلة الحداثة تمثل نهاية التاريخ او انّ كمال الانسان يتحقق في كمال التاريخ الغربي، بل اعتقد انّ اولئك الذين يتحدثون عن نهاية التاريخ يخلطون بين نهاية التاريخ الغربي ونهاية التاريخ. اي انهم يتصورون انّ التاريخ هو التاريخ الغربي وأنّ التحدث عن نهاية التاريخ الغربي كالتحدث عن النهاية المطلقة للتاريخ. والحقيقة هي ان نهاية تاريخ ما ليست نهاية لجميع التواريخ. ولذلك رأينا انّ التاريخ لم ينته بنهاية العصور الوسطى. كذلك لو انتهت المرحلة الجديدة من التاريخ الغربي، فلن تنتهي حياة الانسان وتاريخه، وانما ستظهر اصول وتقاليد وثقافات اخرى، وتنحو حياة الانسان منحى آخر.

الأزمة التي يعاني منها العالم المعاصر، هي أزمة الفكر الغربي. فقد بلغ الانسان في هذا الفكر موضعاً لم يعد يرى فيه ملجأ خارج نفسه، ولا يعلق اي أمل على غيره. ويلزم لهذا الوضع تفوق قوة الارادة، والانطلاق نحو القوة،

لكنّ هذه القوة ـ مهما كانت ـ ستكون في طريق الفناء والتدمير والعدم. وكان ذلك الرجل الدنماركي الكبير في القرن التاسع عشر على علم بذلك حينما قال انه لا وجود للانسان من دون الله. وليس بوسع هذا الوضع ان يستمر. فالانسان يجابه في هذا اليوم خطراً كبيراً، ولو عجز عن ايجاد طريق جديد فإنه سينعدم. ثم انّ العلاجات التي تُقترح لمشاكله، هي عين المرض. فالعدمية لا يمكن دفعها بصورة من صور العدمية، فلابد من التفكير في جوهر العدمية من اجل توفير مقدمات اجتيازها.

نظرة على عالم الحداثة الغربي[1]

آلف المؤرخ المعاصر الفقيد الدكتور عبد الهادي الحائري كتاباً في وجهي الحضارة الرأسمالية الغربية: الوجه الأول هو الظلم والجور والاستعمار والذي كان لنا نصيب منه ايضاً، والوجه الثاني هو العلم والديمقراطية والتقنية، والتي هو امور لا يمكننا تجاهلها رغم اننا لم نحدد موقفنا ازاءها.

العلم والتكنولوجيا والحرية، من المفاهيم المطلوبة والمحببة الى النفوس والتي لها ذلك الحد من النفوذ والاعتبار بحيث انطلق للتبجح بها ورفع شعارها حتى الطغاة المناهضين في واقع الحال للديمقراطية والحرية. اذن اذا كان الامر كذلك، كيف تم التوفيق والجمع بين هذين الوجهين المتعارضين؟

قلّما فكرنا بهذا المعنى، ولربما حين نستعرض صفات الغرب وملامحه نقول ان الغرب فيه ما هو حسن وما هو قبيح، ولابد من أخذ الحسن ورفض القبيح. وتبدو هذه المقولة جيدة ومبررة في ظاهرها، لكنها سطحية وساذجة ويمكن ان تلاحظ فيها أمارات الغرور. فكأنّهم وضعوا المحاسن والقبائح بين ايدينا ثم منحونا القابلية لاختيار ما نريد! والسؤال الذي يثير نفسه هو: اولئك الذين لديهم مثل هذه القابلية على الاختيار، لماذا لم يصبحوا قبل غيرهم

---

١ ـ فصلية «رسالة البحث»، العددان ١٨ و ١٩، ص ١ ـ ١٢.

اصحاب هذه المحاسن، ولماذا يجب عليهم أخذها من غيرهم؟

طبعاً الناس محتاجون دائماً، ولابد ان ينطلقوا لطلب الخير والصلاح، لكنّ الأفراد المتأخرين عن قافلة التاريخ لابد ان تكون لديهم مشاكل، وتتعثر أقدامهم دائماً.

من أجل الدخول الى عالم الحداثة هناك بعض المقدمات والشروط التي إذا لم تتوفر فلن تنفع الجهود المبذولة للدخول الى هذا العالم. فالحداثة ظهرت مع ظهور الانسان الجديد واستمرت في طريقها الى ان بلغت المرحلة الراهنة التي يعبَّر عنها البعض بنهاية الحداثة وحتى نهاية التاريخ. فإذا نعجز عن وصل روحنا بروح الانسان الجديد فعلينا ان نقترب على الأقل من تجربة الانسان الجديد. فالعلم والتكنولوجيا والتنمية، امور مسبقة بمقدمات فكرية وروحية وأخلاقية خاصة عموماً. ومن الصعب تحقيق هذه المقدمات والشروط في عصرنا الذي تثار فيه التساؤلات عن مبادئ ومعاني الحداثة.

ذكّرني أحد الفضلاء قبل فترة انني كتبتُ قبل عشرين عاماً انّ الثورة الاسلامية لا تريد حل مشاكل العالم، وانما تريد رفعها. ثم سألني: هل لازلت على هذا الرأي؟ فأجبته: نعم، وقلت له: ان تلك الفكرة لم تكن وجهة نظر سياسية، وانما قلتها على ضوء الاوضاع الصعبة التي يمر بها العالم غير النامي. ان رفع مشاكل العالم الراهن، مشروط بظهور انسان آخر. اي انّ هذا الأمر لا يتحقق بتدابير وخطوات عادية.

بتعبير آخر: لابد من رفع مشاكل العالم الراهن من أجل ان يظهر انتظام جديد في العالم. ومن شروط ومقدمات الدخول الى هذا الطريق هو ان نعرف كيف ندخل الى هذا الطريق وما هو الفكر اللازم لذلك. فما هو مؤكد، انه لا يمكن التلاعب في تقدير العالم الغربي بالوسائل العادية.

قبل سنوات احتدم النزاع التالي وهو: هل الغرب لفظة من الألفاظ، ام يدل على حقيقة وماهية؟ وكان رأيي هو أنّ ما يجري في العالم الحديث، ليست

اموراً اتفاقية وطارئة، وليست ناشئة عن نفسانيات الأشخاص، كما انها لم تتغير بفعل ميولهم وأهوائهم. فالناس، على فطرتهم الاولى عادة والتي تبصر الموجودات. وهناك فطرة اخرى يتجلى «الوجود» معها وفيها. والذي ينطلق من هذه الفطرة، سيرى العدم ويتعرف عليه. ومن الصعب جداً الانطلاق من الفطرة الاولى الى الفطرة الثانية والثالثة.

حينما نسمع إسم «الغرب» او «الحداثة» التي هي المرحلة الأخيرة من تاريخ الغرب، تلوح لأعيننا الصناعة والتكنولوجيا والتجارة والاستعمار والديمقراطية والاشتراكية والفاشية والنازية وبعض العادات والآداب الحميدة والذميمة، والفنون والعلوم التي يشتهر بها الغرب الجغرافي. فجميعنا يعترف بوجود جامعات كبرى ومراكز علمية وصناعية متطورة في اوربا. لكنّ العلم والصناعة لا يختصان بأمة ما، وبوسع جميع الامم والشعوب الحصول عليهما. بل حتى الصلاح والفساد الراهنين ليسا خاصين بسكان الغرب. فالصلاح والفساد موجودان في كل مكان، او بمقدورهما السريان الى كل مكان.

هذه الكلمات صحيحة. فحينما ننظر الى الغرب من منظار «الموجودية» ـأي رؤية الموجودـ فسنرى مجموعة من الأشياء مثل العلم، والادارة، والمنتوجات التكنولوجية، والقوة، والذكاء، والديمقراطية، والاستعمار والسينما، والصحيفة، والملذات، والفقر، والصلاح، والفساد، والعنف، وحقوق الانسان وغيرها، ولكن الا يوجد وجه للوحدة بين هذه الاشياء جميعاً؟ فاذا كان الموجودي ـاي الذي يرى الموجوداتـ فيتساءل كيف يمكن تعلم العلم والتكنولوجيا؟ ثم هل لابد من توفير بعض المقدمات والمتطلبات من اجل تحقق هذا التعلم؟ كذلك هل استطاع جميع المستعمرين الوقوف بشكل متساو في وجه الاستعمار؟ ففي سجل هذا الوقوف والتصدي، بطولات، وتضحيات، لكنّ مرحلة التنمية ما بعد الاستعمار كانت طويلة جداً. لماذا لم يتجذر العلم والتكنولوجيا في البلدان غير النامية؟ ولماذا لا أساس للمؤسسات السياسية

والدينية في هذه البلدان؟ وهل هناك علاقة بين العلم والحرية وبين حقوق الانسان؟

يُجاب على هذا النمط من التساؤلات انّ الأخلاق وحقوق الانسان، لا تُستنبط من العلم، وأنّ العلم ليس من سنخ الحرية. ولكن مثلما انّ كتاب «نقد العقل النظري» لعمانوئيل كانت ينسجم مع كتبه الاخرى في النقد، كذلك هناك انسجام بين السياسة والعلم والعلاقات والحقوق في المجتمع الحديث. فالموضوع ليس أن نأتي بإحداها كي تأتي البقية، وانما هو كيف يمكن أن نأتي بالأولى؟ فالأناس القادرون على تأسيس واحدة منها، باستطاعتهم تأسيس البقية الباقية ايضاً، لأنها جميعاً تعود الى وجود انسان يُعرف بـ «الانسان الفاوستي» او بـ «العقل الكانتي».

العلم والتكنولوجيا والسياسة والحقوق الغربية، تعود الى ذلك العقل. ولو قالوا: من اين تأتي المفاسد والتحلل الاخلاقي؟ وكيف يمكن ان يكون العقل مصدراً للا أخلاقية؟ فالإجابة هي: اولاً، لا يكون للحرية معنى إلّا اذا كان هناك خير وشر، وصلاح وفساد، وصواب وخطأ، وإلّا فما جدوى الاختيار إذا لم يكن هناك وجود إلّا للصلاح والخير؟ ثانياً، ليست هناك نسبة وارتباط بين العقل الكانتي والطبيعة. وعدم الارتباط هذا مبعث للسأم الدائم، مثلما أكد على ذلك «روسو» قبل «كانت»، و «بودلر» من بعده. وقد اعترف «كانت» بهذا أيضاً بشكل صريح، ولن اتحدث بعد ذلك عن العلاقة بين السأم والشر والذنب والتطور، وأكتفي بالقول انّ «زهور الشر»[1] عند «بودلر»[2]، ازهار خيّرة نبتت في أرض شريرة.

حينما يصف «وبر» الحداثة بأنها عقلانية، لا يعني انّ كل ما يجري في

1_ Les Fleurs du mal

2_ Baudelaire

تاريخ الحداثة يتفق مع العقل او انّ اللا عقل قد رحل عن العالم. فهو يتحدث عن وجود مرجع حاكم او مصدر للقوة، ولكن هناك تساؤلات عن طبيعة هذه المرجعية او القوة ومكانها ومدى ضعفها او قوتها. اذن لن نسأل «وبر»: اذا كانت العقلانية تمثل حقيقة الحداثة، فمن اين تأتي الحماقات واللا عقليات. ولا شك في انّ هذا الموضوع صعب نوعاً، لكنني لا ادري لماذا تحولت هذه الصعوبة الى طلسم في بلدنا بحيث أُصيب حتى أرباب الفهم والعلم والفلسفة بسوء الفهم والحيرة ايضاً.

لربما عملت إفرازات اللا تنمية من جهة وظهور التكنولوجيا الجديدة القوية من جهة اخرى، على تقليص رقعة الرؤية. فحينما يصبح أخذ العلم والتكنولوجيا والحركة في طريق التنمية عموماً، امراً ضرورياً، فليس من السهل التأمل في الحداثة والتنمية. فنحن الذين ليس لدينا طريق غير طريق التنمية، لسنا احراراً للسؤال عن ماهية الحداثة.

حينما ننظر الى الحداثة من منظار الطالب والمشتري، فمن الطبيعي ان نرى ما هو الشيء الذي ينفعنا منها وما هو الشيء الذي لا نحتاج اليه او الذي يجب الابتعاد عنه، ومن خلال هذا الفهم السياسي والايديولوجي للمعضلة، يمكن الانطلاق الى جوهر الحداثة. فالسياسة لا شأن لها بماهية الأشياء، ولو نظرت الى الاشياء كوسائل لنيل السلطة او حفظها وتعزيزها، فليس بمقدورها ان تخلو من المصلحية والنفعية. والمشكلة الكبرى التي يعاني منها العالم غير النامي هي انه تعرّف على الحداثة عن طريق السياسة ولا زال مرتبطاً بها عن هذا الطريق أيضاً. والحداثة في هذا التعرّف ذات مظاهر وشؤون متفاوتة بل وحتى متناقضة ايضاً. فأبناء البلدان التي خضعت للاستعمار كانوا يرون في الوجه الاستعماري للغرب ابرز مظاهر الحداثة، لكنها لديها العلم والأدب والسياسة والتكنولوجيا ايضاً، وليس بوسع العالم غير النامي تجاهلها. اذن ليس بمقدوره إلّا ان يقول لا اريد الاستعمار، لكنّ العلم والديمقراطية

والإشتراكية والتكنولوجيا، أشياء حسنة ومتعلقة بالجميع وقد أساء الاستعمار استخدامها.

لو قيل في ظل هذا الوضع المعقد الصعب انه لا يكفي على الصعيد العملي القول ما هو الشيء الحسن وما هو الشيء القبيح، وانما لابد من الانطلاق للعمل بعد العثور على طريقة العمل وإحراز شرائط ومتطلبات تنفيذه. ولربما يُحمل هذا الكلام على سوء الظن والتشاؤم ومعاداة الغرب، لكنهم لو أنعموا النظر جيداً لأدركوا انّ القضية ليست حسن العلم او قبحه، اذ لا يمكن الإعراض عن العلم، بل علينا ان نعلم كيف يمكن الحصول عليه وتحقيقه. فإذا لم يتحقق نظام علمي وتكنولوجي في العالم غير النامي رغم مرور قرن ونصف على عملية الاقتباس من الغرب، بل وهجرة علماء هذا العالم الى المؤسسات والمراكز العلمية في البلدان النامية، فهل من الصحيح التحدث بلغة خطابية عن محاسن العلم ومزاياه؟ فلا بد في ظل هذا الوضع من التفكير في الأسباب التي أبعدتنا عن العلم وأبعدت العلم عنا، وكيف يمكن الاقتراب منه وما هي الطريقة؟

قد يقال في تحليل هذا الوضع انّ الرغبة في العلم قد ضعفت، والجهود المثابرة التي بُذلت خلال القرون السابع عشر والثامن عشر والتاسع عشر لتطوير العلم ونشره، لم يعد لها وجود. ولسنا ملزمين بقبول هذا القول الذي يطلقه أصحاب نظرية ما وراء الحداثة، ولكن من واجبنا ان نتأمل فيه ونرى: هل صحيح أنّ الدوافع التجارية والنفعية حلت محل الانشداد الى العلم؟ وهل ضعفت الهمم في نشره وتطويره؟ واذا كان هذا المعنى صحيحاً، فما هو مصير العالم غير النامي الذي لا يستطيع الدخول الى سوق التجارة العلمية؟

من الضروري القيام بمثل هذه الدراسة، ولو استشف البعض منها معارضة العلم والحداثة، فهذا الاستشفاف ليس غير صحيح فحسب، وانما يعارض التناول الصحيح للمسألة ايضاً. فلا يتاح اخذ العلم من دون معرفة الحداثة. ثم

ان اجراء دراسة في موضوع الحداثة لا يحول دون العلم مهما كانت النتيجة التي تنتهي اليها، بل لو حصلت مثل تلك المعرفة لكان قد تحقق شرط مهم من شروط الدراسة والتحقيق.

انها لفكرة ساذجة القول: «لو تحدثنا عن محاسن الحداثة وتجاهلنا شؤونها الاخرى، لازداد الاقبال على العلم. ولكن لو اتضح ان الحداثة ليست مجمعاً لجميع المحاسن لتخلى العلماء عن العلم ولم يطلبوه». فالناس ليسوا العوبة كي يحركها الآخرون بالاتجاه الذي يريدون ويفعلون بها ما يشاؤون. فطريق العلم طريق لا يمكن دخوله عن جهل وعدم معرفة. وقد تتصور الحكومات في بعض الأحيان ان بوسعها كتمان بعض الأشياء عن الناس او لابد من كتمانها لأنّ هذا الكتمان يصب في صالحهم. فاذا كان لهذا العمل معنى في التربية والسياسة ـ رغم اني لا أعرف مثل هذا المعنى ـ فإنه لا معنى له في التاريخ والعلم والفلسفة قط، بل وينم عن الغرور والجهل ايضاً. فالعالم الذي يكتم العلم لتأمين مصلحة التاريخ ويتصور انه يمكن ايصال الشعب او الأمة الى الرقي والعظمة من خلال الخداع، يُعدّ من أسوأ العلماء. ونشكر الله تعالى لأنّ عدد هذا اللون من العلماء قليل جداً ولربما لا وجود لهم.

الأمر الذي لابد من الالتفات اليه هو انّ مصير العالم الثالث، رهين بمستقبل الحداثة والعلم. فالسالكون الحقيقيون لطريق العلم والحداثة هم اولئك الذين يعرفون حاضر الحداثة ومستقبلها. اما اولئك المحرومون من هذه المعرفة ولا يرغبون فيها، فنصيبهم من التنمية والحداثة ضئيل جداً، فضلاً عن اقترانه بحسرة الحرمان. وعليه لا يمكن بلوغ مرحلة تنمية عالم الحداثة من خلال هذا الضعف والخواء.

تحدث أحد رجال الأدب والثقافة والسياسة في مقال حول التنمية، عن الآراء التي قيلت فيها. وقال بأن أسوأ تلك الآراء رأي يقول: يجب ان ننتظر حتى تتوقف عجلة الغرب وينفتح الطريق لنا. ولو كان هذا الكاتب قد رأى

مثل هذا الكلام في مكان ما، فمن حقه ان يرفضه لأنه كلام تافه، ولا اعتقد ان هناك من يرضى بإلصاقه به.

من الممكن الاّ يرضى أحد اتباع «رينه غينون» عن الغرب، لكنه لن يقول: انتظروا نهاية الغرب، كي نسبقه. اما ذلك الذي يرى انه لا مفر من قطع طريق التنمية، لماذا يقول: دعوا القوة المحركة للغربة والحداثة الغربية، تنتهي؟ لا شك في الأهمية الكبيرة للشأن السياسي الذي تتميز به التنمية، ولكن لا ينبغي فهم القضية كأمر سياسي صرف. معظم اولئك الذين تحدثوا في بلدنا عن الغرب، يشيدون بعلم الغرب وتكنولوجيته ويدعون الى الأخذ بهما، كما يتحدثون عن ضرورة الفصل بين المحاسن والمساوئ في مضمار السياسة والمعاملات والرسوم، والأخذ بتلك المحاسن والإعراض عن المساوئ. ومنذ ما يزيد عن مائة عام نلاحظ تكرار هذه التعليمات العامة من دون ان تعكس اية نتيجة ذات بال. ورغم ذلك قلما نجد إثارة تساؤلات من قبيل: ما هي معرقلات التنمية؟ ولماذا أخذ البعض بمساوئ الغرب وعيوبه؟ بل حتى لو اثير هذا النمط من التساؤل، لنسبوا ذلك الى فساد الحكومات وأصحاب النوايا السيئة.

ينبغي اولاً ادراك وجود العقبات والعراقيل في طريق أخذ المحاسن ونبذ المساوئ. ثم ينبغي ثانياً التأكيد: هل توجد عقبات اخرى في طريق التنمية فضلاً عن العقبات والموانع السياسية والأخلاقية، ام لابد من توفير بعض المتطلبات الخاصة من اجل الانطلاق في ذلك الطريق؟

الاضطراب الذي يحصل في هذا اللون من البحث عادة ويؤدي بالباحثين الى الانحراف عن جادة الصواب هو تصورهم بأنّ جميع المشاكل ناشئة من مكان واحد وتعود الى أمر واحد. أي الايمان بوجود عامل خارجي محدّد يقف وراء التطور والتنمية، وبدونه تبوء جميع الجهود بالفشل. فهم يقولون مثلاً لابد من الاهتمام بالعلم والبحث من اجل تحقيق التنمية الاقتصادية

والاجتماعية.

هناك ايضاً من يعتبر الإهمال وعدم توفر وازع العمل، سبباً في تباطؤ حركة التنمية، ويرى في إصلاح النظام الاداري شرطاً لنجاحها. ونحن نقول انّ هذا الكلام صحيح، غير أنّ اصلاح النظام الاداري وتعزيز وازع العمل، وتطوير العلم والبحث، امور غير منفكة ولا مستقلة عن الامور الاخرى. فهذه جميعاً مظاهر وشؤون للتنمية وليست علة لها، ويتحقق كل منها بما يتناسب وينسجم مع المتطلبات الاخرى. ويبدو انّ ثمة إشكالية كبيرة: اذا تعذر إعداد أجزاء التنمية واحداً واحداً، وكان ولابد من توافرها معاً وفي وقت واحد، فستتعلق شؤون التنمية بالمحال، إذ حينما يتعذر تقوية وازع العمل عند الأفراد، فكيف يمكن إصلاح جميع امورهم دفعة واحدة؟ بتعبير آخر: اذا لم يكن بالإمكان إنجاز عمل جزئي وصغير، فكيف يمكن إنجاز عمل كلي وكبير؟!

المسألة لم تُطرح بشكل صحيح. فالغرب الحديث عبارة عن إطار تُطرح فيه القضايا، وتظهر فيه الرغبات والطلبات والحاجات، وتتعين فيه قواعد السلوك والعمل والسياسة. فالغرب ليس تكنولوجيا، ولا علماً ولا فناً ولا فلسفة. وتُعتبر التكنولوجيا الراهنة غربية لأنها ظهرت ونمت في إطار العلم والتكنيك الجديدين. وقد وُصف بصفة الغرب كل من العلم والفن والفلسفة ايضاً. ولكن لا ينبغي ان يستشف احد من هذا الكلام انّ هذه المفردات، تؤلف اجزاء الغرب.

ثمة خلط بين الوجود والماهية في هذا المضمار. فاذا فُرض الغرب ماهية، فالماهية ليست لديها أجزاء وجودية، وانما اجزاؤها مقومة للعلة. ولا يدور البحث حينذاك حول نسبة وتأثير وتأثر الجزء والكل. كذلك حين التطرق لماهية الغرب، لا يراد الشيء الذي يقال في جواب «ما هو»، بل الغرب ـ وكما ذكرنا آنفاً ـ عبارة عن مشروع تصطبغ فيه الأشياء والأشخاص والأفكار

والأعمال والأهداف والمعاملات والقوانين بصبغة خاصة.

حينما يدور البحث حول ماهية الغرب، يسألون: أين هذا الغرب؟ وما هو شكله الوجودي كي يمكن التحدث عن ماهيته؟ لا يوجد هذا الغرب في اي مكان، وانما هو فضاء وموضع للأشياء، اي الفضاء الذي انتشر خلال القرنين الأخيرين في كل مكان.

كذلك الحداثة التي هي المظهر الأخير للتاريخ الغربي وأبرز مظاهره، غير محدودة بمكان معين، ولا خاصة بأمة دون غيرها، لكنها عجينة بما هو غالب على الحياة المعاصرة من فلسفة، وعلم، وقانون، وسياسة، وأدب، واقتصاد، وكلام، وسلوك.

اذا تعذر تعريف الحداثة، وقام كل منظّر بقول شيء في تعريفها، فلا نتصور انه يمكن تقديم تعريف دقيق لها مع تقدم البحوث والدراسات.

لا شك في صحة جميع ما قيل في الحداثة. فلو قيل انّ الحداثة هي العقلانية فليس بوسع أحد ان يكذب ذلك. ولكن ما هي العقلانية؟ ومن اين جاءت؟ وكيف استقرت؟ يقول ديكارت انه لا يوجد شيء كالعقل قُسِّم بين الناس بالتساوي. فهل نسبة العقلانية متساوية ازاء جميع الأفراد والأمم والشعوب؟ ولم يكن ديكارت قد تحدث عن العقلانية ولكن يبدو أنه يذهب الى انّ العقلانية تأتي مع الاسلوب. ويرى ان الاختلاف القائم بين الناس والأمم يرجع الى «اسلوب تدبير العقل». فكان طرح هذا الاسلوب بداية وأساس الحداثة، ولكن هل نعلم ما هو الاسلوب؟

لو كان الاسلوب يعني علم المنهج[1]، لكان بوسعنا ان نقرأه في الكتب ونتعلمه في قاعة المحاضرة، ولكن يبدو انّ الاسلوب[2] شيء وعلم المنهج

1_ Methodology

2_ Method

شيء آخر. فالاسلوب طريق، اما علم المنهج فهو في افضل الظروف عبارة عن «مَركب». وعادةً ما يتم الخلط بين الاثنين، لذلك فتأكيد بعض أهل العلم في بلادنا على تعلم علم المنهج ـوإن كان مفيداً ايضاًـ ناشئ عن هذا الخلط، وعن التصوّر بانفتاح أبواب العلم من خلال تعلم علم المنهج، غير انّ الأمر ليس كذلك، فلا فائدة من علم المنهج إلّا إذا فُتحت ابواب العلم.

يظهر نفس هذا الخلط والخطأ حينما يدور الحديث حول العلم وعلاقته بالحداثة. اي بدلاً من ان ينسبوا العلم الى الاسلوب، يعتقدون انه تابع لعلم المنهج، او يقولون انّ الباحث الناجح هو ذلك الذي يحترم موازين وقواعد علم المنهج. والأمر الذي لا شك فيه هو وجود علم منهج خاص بكل علم، ولابد لكل باحث ان يراعي قواعده. لكنّ العلم لديه ارتباط آخر خفي الى حد ما ايضاً، والذي هو عبارة عن ارتباطه بالاسلوب (الطريق). والاسلوب ـحتى بالشكل الذي ورد في آثار ديكارتـ ليس بالشيء الذي يُعلَّم. اي انه لا يتحقق من خلال الدراسة والبحث، كما لا يحمله العلماء والمفكرون، وانما يقودهم ويدعمهم. فالاسلوب ـعلى العكس من علم المنهج الخاص بالعلم والعلومـ لديه رقعة واسعة جداً، ويمكن ان يشمل السياسة والاخلاق والقوانين ايضاً، بل بمقدوره ان يؤثر حتى على الفنون.

الاسلوب بالمعنى الذي ذهب اليه ديكارت، يعني «طريق الحداثة». ولربما تؤدي إضافة كلمة «طريق» لمفردة «الحداثة»، الى ظهور التصور التالي وهو ان الاسلوب طريق تقع الحداثة فيه، لذلك ربما يمكن ان تقع او تسير فيه أشياء اخرى غير الحداثة، لكنني أعني بطريق الحداثة عين الحداثة. فالحداثة عبارة عن طريق وهو ذلك الطريق الذي اشار اليه شعراء وفلاسفة عصر النهضة الاوربية، ثم أخذ يُشقّ شيئاً فشيئاً، ويبدو في هذا اليوم انّ معظمه قد قُطِع.

لكنهم يقولون ايضاً: اذا كانت الحداثة طريقاً فيجب ان يكون بوسع الجميع

السير فيه، إذن من اين يأتي هذا الاختلاف في درجات الحداثة والانقسام الى عالم نام وعالم غير نام؟ لا شك في انّ لدى كل أحد قدماً يستطيع السير بها لو وجد الطريق. ولا شك ايضاً في انّ طريق الحداثة بحاجة الى سالك مناسب ولديه الاستعداد لسلوكه. وما لم يتوفر هذا الاستعداد لن يستطيع سلوكه والانطلاق فيه. ولو سلكه لواجه الاضطراب والفوضى. ويصدق هذا الكلام حتى على الطرق العادية، الم نشاهد حركة العجلات في طرقنا كم هي مضطربة وفوضوية؟ اما الطريق الذي يقترحه ديكارت فهو طريق سيطرة الانسان على العالم والموجودات، وهذا الطريق ليس بالطريق الي يُفتح مرة واحدة والى الأبد وبوسع الجميع السير فيه. وانما من يريد السير فيه عليه ان يشقه بنفسه ويزيل العقبات القائمة فيه مع كل خطوة يخطوها.

لربما يمتعض القارئ من هذه الكلمات، ولكن علينا ان نعلم بأنّ القضية في منتهى الصعوبة والتعقيد، وهناك الكثير من سوء الفهم في موضوع الغرب والحداثة، لابد من السعي لتبديده. ورغم بحث ماهية الغرب والحداثة الى حد ما في السنوات الأخيرة خلال تناول موضوع ما وراء الحداثة، ولكن لا زالت بعض التوهمات قائمة الى يومنا هذا من قبيل ان الغرب ليس سوى مفهوم جغرافي او جبهة سياسية. ولا زال الى اليوم هناك من يعتبر مناقشة او دراسة ماهية الغرب والحداثة، معارَضة للغرب ومناهَضة له. لكنّ سوء الفهم الأكثر شيوعاً والذي من الصعب جداً ازالته هو تصور الغرب وكأنه امر ثابت أو موجود معين يمكن التوافق او الاختلاف معه. ويحظى هذا الفهم بالأهمية من حيث انه ينتهي بسهولة الى إنكار الغرب.

ففي ما يُدعى هذا اليوم بالثقافة او الحضارة الغربية، يمكن مشاهدة الكثير من الأشياء التي تبدو في الظاهر متميزة عن بعضها، مثل العلم الذي يمكن الاشارة اليه والتحدث عن حقيقته وماهيته. انّ وجود الحقوق، والسياسة، والاقتصاد، وأساليب الحياة الخاصة بالغرب، من الامور البديهية، ولكن اين

هو الغرب؟ وما هو؟ فهل الغرب موجود كوجود الحقوق والسياسة؟ نحن لا نعرف شيئاً بإسم الغرب يمكن الاشارة اليه. فالغرب ليس شيئاً يمكن ان يوضع الى جانب الحقوق، والسياسة، والآداب، وانما من الممكن أن تكون الحقوق والسياسة والآداب غربية. وفي مثل هذه الحال، ستكون هذه الأشياء منسوبة الى الغرب، او انّ الغربية صفة لها.

كيف تتصف العلوم والحقوق والآداب والسياسة بصفة الغربية؟ لا شك في انهم يعتقدون عادةً بانفصال حكم العلم عن حكم الآداب والحقوق والسياسة. اي انهم لو اعترفوا بوجود حقوق وسياسة وآداب غربية، فلن يعترفوا بسهولة بوجود علم غربي، لأنهم يقولون بأنّ العلم عالمي وانساني، ولا يتعلق بشعب معين او بدولة من الدول. ولربما يبررون ما يذهبون اليهم بقولهم انّ جميع أبناء العالم يتلقون العلم ويفقهون مادته بصورة متساوية، وبوسع العلماء من اية بلاد او قومية او دين، المساهمة معاً في البحوث العلمية. بينما ليست الحقوق والآداب والسياسة، عالمية بمستوى العلم، وليس من السهل انتقالها من مكان لآخر. ولا شك في انّ الغرب ياخذ في هذا الفصل، مفهوماً جغرافياً، والعلم لا يرتبط بالجغرافيا بينما تصطبغ الحقوق، والآداب نوعاً بصبغة اقليمية وجغرافية وقومية.

ولكن هناك ملاحظتان لو تم الالتفات اليهما، لأخذت القضية منحى آخر: الاولى هي انّ العلم وإن كان عالمياً، الا انه لا يستقر في منطقة ما ولا يتعزز ما لم تتوافر متطلبات ومقدمات وجوده. اي انّ العلم ليس بضاعة يمكن نقلها من مكان لآخر. والثانية هي عالمية السياسة والاقتصاد والرسوم والآداب التي تُدعى بالغربية، اي انها كالعلم تنفصل عن منشئها وتنتشر في جميع انحاء العالم. فحينما يوصف شيء ما بأنه غربي، فليس المقصود هو انّ ذلك الشيء أمر خاص بالغرب الجغرافي ولا ينفصل عنه، ولو انفصل عنه قيل انه غير غربي، بل عالمي. فالغربية تعني العالمية. فالمشكلة هي انّ الغرب والحداثة،

من الامور العالمية، وقد انتشرا في العالم بشكل او بآخر. لكنّ الذي انـتشر بشكل اكبر في جميع أرجاء العالم وأدى الى التماثل في طريقة حياة الناس، هو العلم والتكنولوجيا في ظاهر الأمر وليس الغرب والحداثة. ولكن صحيح انّ شعوب العالم قد تقاربت بالعلم والتكنولوجيا، لكن العـلم والتكـنولوجيا الجديدين لم ينبتا في الصحراء. فهذان الاثنان ـواللذان هما شيء واحد في حقيقة الأمر ـ يمثلان أعظم مظاهر الحداثة. كما انهما مسبوقان بوجهة نظر تم من خلالها تشييد صرح الحداثة.

من المناسب الاستعانة بمثال من فلسفة ملا صدرا، لايضاح معنى الحداثة. فهذا الفيلسوف يقسم العلم الى «بسيط» و «مركب»، ويقول بأنّ العـلم الذي نعرفه هو علم مركب، اما العلم البسيط فانه لا تصور ولا تصديق، ولا يمكن العثور عليه في الكتب وليس بالامكان تعلمه. لكنه يُعدّ عدماً لو قيس بالعلم المركب، لكنّ هذا العدم هو شرط للعلم المركب. فالحيوان ليس لديـه عـلم بسيط ولذلك لا يمكن ان يكون لديه علم مركب.

الحداثة كذلك شبيهة بالعلم البسيط ولربما هي نحو منها. فإذا كانت نحواً من العلم البسيط، فلابد من إثارة التساؤل التالي: هل الحداثـة تـعيُّنٌ للـعلم البسيط ام انّ للعلم البسيط شأناً خاصاً في كل تاريخ؟

اذن نريد القول انّ الحداثة امر لا يمكن رؤيته او تعريفه، وانما يمكن رؤية مظاهره فقط. اي انّ الحداثة ليست كلّاً متعيّناً متشخصاً يمكن ان يتألف من أجزاء، او يمكن التنازع حول تقسيم اجزائه وتقاسمها.

اليونانيون الذي بدأ تاريخ الغرب بفكرهم وثـقافتهم، يـعتبرون الانســان موجوداً إذا لم يكن بوسعه ان يغيّر التقدير، فانه يستطيع ان ينهض لمجابهته. وقد اكتشفوا تراجيديا وجود الانسان، لكنّ هذه الرؤية كان يـجب ان تـمر بتغييرات طويلة قبل وصولها الى الحداثة. وقد حُجبت التراجيديا في رؤيـة الحداثة، ورأى الانسان انّ وجوده عين قوته. ومن الواضح انّ هـذه الرؤيـة

شيء آخر غير الفلسفة، كما انها ليست علماً. لكنها حينما ظـهرت، ظـهرت بظهورها الفلسفة الجديدة والعلم الجديد.

لابد من غسل العيون من اجل فهم معنى الغرب والحداثة، غير انّ هذا لا يكفي، بل لابد من إزاحة العين عن الأشياء والموجودات التي يطلقون عليها إسم الغرب. فالغرب ليس شيئاً الى جانب أشياء العالم المعاصر، وانـما هـو نفس هذا العالم، ولذلك لا يتصف بصفة الحسن والقبح رغم انه فيه المحاسن والقبائح. فكان «بودلر» ـشاعر الحداثة ـ يقول بأنّ الأزهار الجميلة تنبت في بستان الشر. فكان ينظر مع كثير من الشعراء الغربيين الى الحداثة من منظار أخلاقي. فالحداثة وكما أشرنا لا حسنة ولا سيئة، وانما يطرأ عليها الحسن والقبح بعد أن ينبت نباتها وتتفتح أزهارها.

لا ينبغي الخلط بين هذه الفكرة وبين الكلام المشهور الذي يقول انّ الغرب حسن لكنّ السيئين هم الذين يلوثونه بالسوء والشر. فـهذا الكـلام السـاذج الذي ينتمي معظم قائليه الى البلدان غير النامية، لا يمت الى الفكر بأية صلة، لأنه يخلط بين الحداثة وبين آثـار الغـرب وافـرازاتـه المـطلوبة ومـحاسنه المعروفة. واقل عيوب هذا النمط من الأفكار انه يمنع اصحابه من الوصول الى مطلوبهم المتمثل في آثار ومظاهر الحياة الحديثة.

من أجل معرفة الغرب لابد من معرفة باطنه، وهو الباطن الذي تـحجبه الكثير من الحجب والتصورات الدعائية الملونة. فلابد من ازاحة هذه الحجب في بداية طريق المعرفة، كحد يظهر الغرب كما هو شيئاً فشيئاً.

الانفصام التاريخي والثقافي
وتقدم السياسة على الفلسفة[1]

١ ـ السياسة تتقدم اليوم على الفلسفة والفكر في جميع أرجاء العالم ولاسيما في المناطق غير النامية. كما تشهد هذه المناطق انفصام أواصر الارتباط بالماضي. فهل هناك ملازمة بين تقدم السياسة على الفلسفة وبين ظاهرة الانفصام الثقافي والتاريخي، ام انّ هناك بالأساس ارتباطاً بين هذين المعنيين؟

تتقدم السياسة على الفلسفة تقدماً صريحاً وواضحاً خلال وضعين: الأول خلال الثورة، والآخر حينما تعاني الفلسفة او الفكر من الضعف الشديد. فالسياسة تتقدم على كل شيء في جميع الثورات. فحتى في الثورة الفرنسية التي كانت ترتكز على الفلسفة بمعنى الكلمة، لم تقم السياسة الجديدة بنسخ سياسة العالم القديم فحسب، وانما وضعت أساس تقدم السياسة على الفلسفة أيضاً. فالعالم الحديث قد تشيد بالفلسفة والثقافة والأدب، لكنّ السياسة هي التي أخذت على عاتقها المهمة النهائية. فكانت السياسة الحديثة تمثل عالم الحداثة بأسره، والتي ظهرت متزامنة مع ظهور العلم، والتاريخ، والعلوم

---

١ ـ فصلية «رسالة الثقافة»، صيف ٢٠٠٤، العدد ٥٢، ص ٤ ـ ٤٣.

الانسانية والاجتماعية.

رغم انّ هذه السياسة اعلنت الانقطاع التام عن عـالم القـرون الوسـطى، لكنها كانت مظهراً للالتحام في داخل الحداثة ووليدة معها، وقد كشف التاريخ عن هذا الالتحام. وليس التحام الحداثة واضحاً فقط في كتابة التاريخ الجديد، وانما هناك رغبة في ان يكون جميع عالم ما قبل الحداثـة تـابعاً للـحداثـة ومرتبطاً بها ايضاً.

اذن لا يمكن القول: بما أنّ الثورة تقدّم السياسة، فلابد ان يظهر الانفصام الثقافي. اي انّ التقدم السياسي لا يدل بمفرده على الانفصام. لذلك لابد من البحث عن جذور هذا الوضع في مكان آخر. بل لربما يمكن القول انّ الثورة قد تتفجر في بعض الأحيان من أجل تدارك الانفصام الثقافي. لذلك قيل انّ العصرانية المتطرفة التـي لا تـحترم السـنن والتـقاليد أدت الى قـيام الثـورة الاسلامية في ايران. واذا كانت الثورة تجديداً للعهد حقاً، فبمقدورها التغلب على الانفصام الثقافي.

مع ذلك، فالانفصام التاريخي والثقافي بالصورة التي ظهر فيها في العـالم غير النامي، كان مصحوباً بإصالة السياسة وتقدمها. بل لم يتم الأخذ بالحداثة في اي مكان قبل ظهور السياسة الجديدة، وقد بدأ هذا الأمر مـنذ أعـلنت شعارات الثورة الفرنسية ظهور العالم الجـديد. بـتعبير آخـر: كـانت الثـورة الفرنسية علامة على ظهور تغيير كبير ليس في اوربا وأمريكا فحسب، وانما في سائر ارجاء المعمورة. فمن اين جاءت هذه الثورة، بل اصولياً مـن أيـن تأتي الثورات؟ ثم ما هي الثورة؟ وكيف تقع؟ وماذا يأتي في أعقابها؟

الثورة خطوة سياسية جماعية وشديدة وفـجائية، لكـنها مـبرمجة نـوعاً لإسقاط السلطة السياسية القـائمة وتأسـيس سـياسة اخـرى. والحـركات والتمردات غير المتوقعة نظير ما وقع في فرنسا عـام ١٩٦٨، ليست ثـورة. وحتى وإن كانت علامة لتغيير ما، الا انها لا تترك تأثيراً فورياً مـهماً عـلى

السياسة.

من اين تأتي الثورة؟ ولماذا تثور الشعوب؟ يقول البعض انّ الجوع يؤدي الى الثورة، والشعب الذي يتضور جوعاً لابد أن يثور.

ونقول: أولاً انّ في هذه الاجابة خلطاً بين الثورة والتمرد ضد الحكومة. ثانياً بما انّ هذه الاجابة متعلقة بالثورة الفرنسية فلابد من الالتفات الى الامر التالي وهو انّ الجوع ليس امراً جديداً، وكان الجياع موجودين دائماً وقد مات الكثيرون منهم في الجوع او من الجوع، دون ان يرتفع منهم صوت او ارتفع منهم صوت ولم يسمعه أحد.

يعبّر ماركس فامري عن هذه الظاهرة بالمسألة الاجتماعية ويقول في الرد على هذا الإشكال قائلاً: ان الجياع يثورون او بمقدورهم ان يثوروا، حينما يكون لديهم علم ذاتي بحقوقهم الانسانية. والعلم الذاتي بالحقوق الانسانية صفة خاصة بمرحلة الحداثة. فحكماء العهود الغابرة والمعتقدين بالأديان الابراهيمية والايرانية، رغم ايمانهم بالعصور والدهور وانتظارهم لعلائم ظهور المنقذ وتجديد عهود المائة عام والألف عام وآلاف الاعوام، الا انهم كانوا غرباء على فكرة المعرفة الذاتية التاريخية. وفي المرحلة التي بُعث فيها المسيح عليه السلام نبياً، قويت فكرة ظهور المنقذ لاسيما في المنطقة التي تُعرف اليوم بالشرق الأوسط.

لربما الآذان والألسن مستعدة في ايام بعثة الأنبياء لسماع وقول اي كلام جديد، ولكن لم يُطلق على بعثة اي نبي إسم النهضة او الثورة. فالثورة تغيير سياسي يتحقق في أعقاب تغيير الفكر والثقافة.

طبعاً الأنبياء حينما اتوا وجاءوا بدين جديد وآداب وثقافة وتقاليد جديدة، قاموا بتغيير رسوم وأعراف ادارة الدولة تدريجياً وعلى درجات، غير انّ هذا التغيير كان مغطى ومعقداً. فحينما استولت قوات الاسلام على ايران وانكسر الساسانيون وتقوضت حكومتهم تولّى عمال الخلافة حكومة

الولايات الايرانية. ولم يكن هؤلاء العمال المسلمون على علم برسوم وقواعد الحكومة المتقوضة، وغالباً ما كانوا يرجعون الى الرسوم والتقاليد الجارية في قومهم وقبيلتهم.

صحيح انه حتى عهد معاوية كان جهاز الخلافة بسيطاً ومن دون تكلف، إلّا أنّ الخلافة تحولت منذ ذلك العهد الى سلطنة، واستعار جهاز الخلافة الكثير من الرسوم السابقة الخاصة بالحكم وادارة البلاد، بما فيها من محاسن وعيوب، في مقابل التأثير الذي تركه الدين على آداب الناس ومعاملاتهم وثقافتهم. فأخذت السياسة الرسمية الدينية ومثل السياسات السابقة تأخذ الخراج وتمتلك القوة العسكرية للحفاظ على حدود البلاد وما الى ذلك. ولكن علينا ان نعلم بأنّ اي انبعاث او بعثة، لابد ان يكون مبدأ لتغيير روحي وأخلاقي وثقافي. وحينما تتغير الثقافة، تتغير السياسة، ونظام المعاملات، والعلاقات بين الأفراد أيضاً. فحركة التغيير في التاريخ كالتالي: من الفكر الى الثقافة، ومن الثقافة الى السياسة والقوانين وتقاليد الحضارة الحديثة.

هل من الممكن ان يكون هذا المسار معكوساً، وهل يمكن من خلال حدوث ثورة سياسية، أنْ يحدث تغيير في الثقافة ثم في الفكر؟ اذا استطعنا ان نجد في التاريخ حالة واحدة تحكي عن إنبات بذور الشعر والفكر والثقافة في تربة السياسة، فذلك يؤدي الى اهتزاز قاعدة تبعية السياسة للثقافة.

بما انني لست مؤرخاً، فلن استطيع إبداء رأي في هذا المضمار، لكنني اعلم الى حد ما أنّ القوة السياسية والثقافة، امران متزامنان. وتُطرح اليوم مشاريع باسم السياسة الثقافية والسياسة العلمية، تهدف الى وضع الثقافة والسياسة والبحث والتعليم في مسارها الصحيح المطلوب. اما ما مدى تأثير هذه السياسات، فهذا موضوع آخر، لكنه ـ على أية حال ـ يدلل على الاعتقاد التالي وهو انّ من الممكن تغيير الثقافة وإصلاحها.

لقد شاعت مؤخراً بعض الاصطلاحات مثل البناء الثقافي، والبناء

الحضاري وغيرهما. فإذا كان بالإمكان القيام بمثل هذا البناء طبقاً لبرنامج محدَّد، فلابد ان يجري بشكل أساس على يد الحكومة. ولذلك ينبغي ان تكون الحكومة او الدولة ذات ثقافة، وحينذاك تثار الشبهة التالية الشبيهة بشبهة «الجاهل الباحث علن العلم» الافلاطونية: اذا كانت الدولة ذات ثقافة فلماذا تبحث عما لديها؟ واذا لم تكن ذات ثقافة فانها لن تعرف ما هي الثقافة، واذا كانت غير عارفة بالثقافة فكيف تبحث عن شيء لا تعرفه؟

لقد هيمنت السياسة في عصر الحداثة على وجود الناس بحيث لم يعد بإمكان أحد ان يناقش ما يقال بشأن السياسة العلمية والسياسة الثقافية. ويبدو انّ هناك عدم اكتراث في هذا العالم بالشبهة الافلاطونية، ولربما يقول القارئ الذي لديه معرفة بالفلسفة انّ «افلاطون» لم يميز بين المطلق والنسبي، والتفصيل والإجمال، فاعتبر الأمر النسبي مطلقاً. فالذي يطلب العلم، فإنه وإنْ لم يمتلكه بالفعل إلّا انّ لديه ادراكاً مبهماً وإجمالياً عنه، فيجد نفسه بحاجة اليه.

طبعاً قد يحل البعض هذه الإشكالية من خلال الرجوع الى بعض الاصطلاحات والتعابير مثل «الديالكتيك»، فيقولون انّ الثقافة وإن تظهر الى الوجود بارادتنا، إلّا انها تعمل على تعزيز الارادة وترسيخها ايضاً. ولكن كيف ومتى تظهر الارادة الابتدائية او الادراك الاجمالي للثقافة والشعور بالحاجة اليها؟ وهل نعلم ما هي هذه الارادة؟

يبدو انّ جميع الناس ـ لاسيما في العالم المعاصر ـ يطلبون العلم والثقافة، غير انّ هذه الطلبات ليست تساوي الاستطاعة دائماً. ويبدو انّ الطلب غير المبتني على ادراك اجمالي للعلاقة بين الطالب والمطلوب، ليس طلباً وانما رغبة وحسرة، بينما لا يتحقق العلم والثقافة من خلال الرغبة والحسرة.

اذن فالسياسة التي تتبنى نشر العلم والثقافة، ينبغي ان تكون متناغمة مع الثقافة.

لابد ان نشير الى الأمر التالي وهو انّ المراد بتقدم الثقافة على السياسة، او السياسة على الثقافة ليس وجوب ان تستقر ثقافة ما من اجل ان تقوم على أساسها سياسة قوية، او ضرورة ان تهيمن سياسة قوية كي تعمل من خلال نشاطها وأعمالها على تأسيس الثقافة. فالفكرة التي تقول بعدم وجود تناسب بين الحوادث التاريخية، غير مبررة او قابلة للدفاع. فرغم التميز الواضح بين الثقافة والسياسة والعلم والفكر، إلّا انها ليست منفصلة عن بعضها. فحيثما وُجد أحدها، وُجدت البقية بدرجات مختلفة ايضاً. فالثقافة والعلم في عصرنا شرط للسياسة القوية المؤثرة، كما انّ للسياسة القوية وقعاً كبيراً على العلم والثقافة. ولكن لا يتحتم ان نستنتج من ذلك ضرورة ان يظهر العلم والثقافة في مكان ما كي يكون بالامكان بناء السياسة، او ان تظهر حكومة قوية بأية طريقة كانت من اجل ايجاد ونشر الثقافة التي تنشدها. فشؤون المجتمع مترابطة فيما بينها. والسياسة القوية متلازمة على الأقل مع الشعور بالحاجة الى الثقافة.

قد يقولون على سبيل الافتخار انّ المغول الذين احتلوا بلدنا بطريقة همجية ودموية رهيبة وأهلكوا الحرث والنسل، وأحرقوا العلم والثقافة بنار حقدهم وقسوتهم، سرعان ما تطبّعوا بطابع الثقافة الايرانية وأصبحوا من المروّجين لها. وسبق أن سألنا: هل يمكن للقوة او السلطة السياسية ان تنبت في بيداء الثقافة؟ يبدو ان القوة المغولية كانت تلك الشجرة التي لا يمكن ان تعطي ثمرة الثقافة والعلم، إذا لم نقل انها نبتت في بيداء اللا ثقافة. وبما انها كانت بحاجة الى ثقافة من اجل الاستقرار، لذلك احتمت بظل الثقافة الايرانية والاسلامية.

صحيح انّ المغول حطّموا الآثار العلمية والثقافية والفلسفية والمكتبات والأبنية، وقتلوا أعداداً غفيرة من العلماء وأصحاب الرأي، لكنهم لم يستطيعوا القضاء على الثقافة والعلم، لأنهما غير قائمين بالأشخاص. واذا ما شاهدنا

انحطاطاً في الثقافة والمعارف والعلوم ما بعد المغول، إذ انّ آثار وأمارات هذا الانحطاط كانت قد ظهرت قبل مجيئ المغول. ثم انّ علينا ادراك الأمر التالي وهو انّ شخصيات كبرى مثل سعدي، ومولوي، ونصير الدين الطوسي، ورشيد الدين فضل الله الطبيب، قد ترعرعوا وظهروا في ايام المغول. بل انّ المغول حينما استتب لم الأمر، تبنوا سياسة حماية العلم والفن والثقافة، حتى ان أعظم مؤسسة علمية في العالم القديم، شيدها الوزير المغولي رشيد الدين فضل الله في تبريز، وكان يطلق عليها إسم «ربع رشيدي».

اذا لم تكن هذه التدابير مؤثرة، الا يجب الاستنتاج بأنّ من غير الممكن ايجاد الثقافة والفن والعلم بمجرد اتخاذ سياسة علمية وفنية وثقافية؟ لا اقول انّ على الحكومة الّا تحمي وتدافع عن الثقافة والفن والعلم، لأنّ الحكومة الخيرة الكفوءة تشجع العلم والأدب، ولابد ان يكون هناك تأثير لهذا التشجيع، ولكن علينا الّا نتصور ان بامكان أية حكومة ان تتلاعب بالثقافة وتجعلها بالصورة التي تريدها، لأنّ العلاقة بين الثقافة والسياسة ليست علاقة رياضية او ميكانيكية.

تُعدّ الثقافة السياسية جزءاً مهماً من السياسة في عصرنا. ويدل هذا الأمر على حاجة السياسة الى ثقافة. كما يقوم على الافتراض التالي وهو انّ السياسة بوسعها خلق الثقافة المناسبة من خلال اتخاذ بعض الخطوات والتدابير. ولا شك في حاجة السياسة الى الثقافة، ولذلك نراها تتدخل في الأعمال والممارسات الثقافية. ولكن هل بمقدور السياسة الارتفاع بمستوى الثقافة، والعمل على ازدهارها؟ ليس قليلاً عدد السياسيين المثقفين، وليس بوسع هؤلاء ان يطردوا من اذهانهم فكرة التنمية الثقافية والنشاط الثقافي سيما وأنهم يشعرون اكثر من الآخرين بأنّ الأعمال لا تنتظم وتتحسن من خلال التحكم وإصدار الأوامر ووضع القوانين. فلابد ان تنسجم الأوامر والقوانين مع الثقافة وتصطبغ بصبغتها، من اجل ان يحترمها الناس ويعملوا بها.

٢ ـ من المناسب الاشارة الى الرأي المهم والشهير للفيلسوف الأمـريكي المعاصر «ريتشارد رورتي»[1] في العلاقة بين الديمقراطـية والفـلسفة. فـهو يعتقد انّ الديمقراطية مستقلة عن الفلسفة ومتقدمة عليها. ويبدو انـه كـرّس جهوده في السنوات الأخيرة من عمره لايضاح هذه الفكرة.

وقد توصل من خلال نقد تنويرية القرن الثامن عشر الى النتيجة التـالية وهي انه ليست هناك اية صلة او علاقة للاخلاق والسياسة بالفلسفة، وانهما لا يتحققان من خلال اصول ما وراء الطبيعة.

ولكن ليس باستطاعة فيلسوف بـراغـماتي (ذرائـعي) تـصوير الاخـلاق منفصلة عن الحياة وميتة وتحديدها بحدود ما ورد في كتب الفلسفة. ولكن لماذا يعتبر خلال تلك العلاقة أحد العنصرين ميتاً والآخر حياً؟

رورتي كفيلسوف ذرائعي له الحق في ان يصف تفاسير فلسفة «كانت» او «هيغل» بأنها ميتة، ولكن ماذا يقول في تفاسيره؟ وهل ما يدركه من «نيتشه»، عبارة عن اوهام وكلمات ميتة لا صلة لها بالأخلاق والسياسة؟

بوسعه ان يعارض كلمة «ليون بلوم» القائلة بأنّ مصير الحرية قد ارتـبط بمصير الفلسفة في عصرنا الراهن اكثر من اي وقت مضى، ولكن بينما يعتبر «بلوم» هذه الفكرة مرض العصر، ويصف «نيتشه» بأنه الطبيب الذي شخصه، كان «رورتي» يصر على تقديم «نيتشه» آخر في مقابل «نيتشه» بلوم. ويلزم عن «نـيتشه» الجـديد الذي يـقدمه «رورتـي»، فـلسفة حـية تـلتحم مـعها الديمقراطية، وإلّا لماذا لا يذهب «رورتي» فيعرض عن الفلسفة ويمضي جل وقته في الاشادة بالديمقراطية؟

ينبري رورتي لانتقاد «بلوم» بنبرة متعجبة ويتساءل: لماذا يخشى الفكرة التي تقول بأنّ الصدفة أفضل من الفلسفة في كتابة مصيرنا؟ فـنحن بـوسعنا

1_ Richard Rorty

التخلي عن الفلسفة، لكنّ انتظار الصدفة وتفويض العمل الديمقراطي المقدم على الفلسفة الى الصدفة، فلسفة سيئة. ومع هذا نسعى لادراك رأي «رورتي» في السياسة والفلسفة.

كلمته التالية مهمة جداً وهي انه لا يمكن مؤاخذة الفيلسوف او تقريعه بسبب اي حدث سياسي، والعمل الذي قام به «بوبر» ازاء افلاطون، وأرسطو، وهيغل، وماركس، لم يكن عملاً من اعمال الفيلسوف، ولربما يمكن اعتباره استغلالاً للفلسفة لتحقيق أهداف ايديولوجية وسياسية.

لا اقول انّ تلك الأهداف، اهداف سيئة، ولكنّ السيئ هو انّ «بوبر» قد نظر الى الفلسفة من منظار الاهداف السياسية والايديولوجية. ورغم وقوف «رورتي» في مقابل «بوبر» بالضبط، لكنهما يصلان الى نقطة واحدة في نهاية المطاف.

رورتي لا يحاكم الفلاسفة ولا يحاسبهم على عدم ايمانهم بالديمقراطية، وانما يفسرهم ويزوّق آراءهم بطريقة بحيث يجعلهم قريبين منه أحياناً. بل يلجأ حتى الى تفسير «نيتشه» وكأنّه من انصار المجتمع الأمريكي وهو المجتمع الذي لا يحق فيه لأحد الحاق الضرر بأي أحد.

مشكلة رورتي هي مشكلة جميع الفلاسفة المعارضين للفلسفة. فمع انه يعتقد ان «رؤية نيتشه الذرائعية للحقيقة والمعرفة» مستقلة عن سياسته ضد المسيحية وضد الديمقراطية، لكنه ينسب اليه في نهاية الأمر سياسة يبدو فيها وكأنّه ديمقراطي إذا لم يكن مسيحي!

طبعاً لا يعبأ رورتي بالموقف السياسي للفلسفة، لكنه يتخذ السياسة معياراً في حكمه، اي انه يشبه اهل الفكر في العالم غير النامي، لأنهم يصدورن أحكاماً في الفلسفة باستخدام المعيار السياسي، سواء علموا بذلك ام لم يعلموا.

ليس عجيباً ان يحظى «بوبر» باهتمام أكبر في بلادنا خلال الفترة الاخيرة،

من اي فيلسوف غربي آخر. لربما لا يرقى اليه أحد من الفلاسفة في إطلاق شعار الحرية، من دون ان يهاجم معارضي الحرية. وكان نموذجاً لاولئك الذين يمتلكون الطبع الاستبدادي، بينما يدافعون في الفكر واللسان عن الحرية. ونحن قد جرّبنا من قبل المستبدين التحرريين، وعلينا ان نجرّب اليوم التحرريين المستبدين.

يعد اجتماع الطبع الاستبدادي مع الفكر الليبرالي، من آثار ومميزات مرحلة ما وراء الحداثة. غير انّ «رورتي» بدلاً من ان يلوم نيتشه لأنه ينتقد الديمقراطية، يضع في فمه كلمات تنسجم مع الديمقراطية الليبرالية، بينما نراه في موضع آخر[1] يدعوه ويدعو كل شخص يحمل نفس فكرته في الليبرالية، بالمجنون.

مشكلة «رورتي» هي انه يشترك مع نيتشه، وهيدغر، ودرّيدا[2] في نقد الفلسفة، بل ويرى ـ تقليداً لدريدا ـ انه لا معنى لبعض التناقضات مثل التكوين والتدوين في نفسه ولنفسه، والـ (Objective) و الـ (Subjective) وما الى ذلك. كما يعتبر كلاً من ستيوارت ميل، وديوي، وراولز، وهو برماس، مثالاً لليبرالية، لكنّ جهودهم لتبريرها كانت عقيمة.

يبدو انّ «رورتي» ادرك رأي هيدغر ودريدا في الفلسفة وتاريخ الفلسفة على أساس فكره السياسي. وقد فصل في دراسته الفلاسفة كل ما كان يميل اليه ويعتقد به، وتجاهل اساس فكرهم. فقد استحسن مثلاً سخرية نيتشه التي تتجلى فيها نهاية الفلسفة، لكنه كان يمتعض من الم نيتشه وجنونه.

اذا كان يوافق على تاريخية الديمقراطية، بل ويريد ان يفرض تاريخية العدالة على «روالز» ايضاً، فلا نعلم كيف يفهم التاريخية بحيث يسعى ليصف

---

١ ـ مقال «تقدم الديمقراطية على الفلسفة».

2_ Derrida

بها عدالة «راولز» الافتراضية؟ وكيف يعتبر الديمقراطية تاريخاً مستقلاً عن عالم الحداثة والانسان العصري؟

الانسان الديمقراطي انسان حديث، والديمقراطية ليس بوسعها التحقق في غير عالم الحداثة، ولو ان بوسعها ذلك. فالدراسة التاريخية التي يدعونا «رورتي» اليها لا تشير الى ذلك.

فالليبرالية التي تختلف عن الديمقراطية اليونانية، لا تنفك في اي مكان وزمان عن متطلبات عالم الحداثة الذي تقوّم من خلال فكرة العقل الذاتي وظهور الفرد والفردانية.

حيثما يتحدث رورتي عن العلاقة بين الديمقراطية والفلسفة، يعني استنباط قواعد الديمقراطية مما وراء الطبيعة او دعم الفلسفة النظري للديمقراطية. ومن الواضح عدم وجود هذا اللون من العلاقة بين الفلسفة والديمقراطية، ولا معنى للحديث عنه. ولكن لا ينبغي تصور انّ الديمقراطية استغنت عن الفلسفة ولم تعد بحاجة الى دعمها. هذا الافتراض شبيه بحالة ذلك المريض الذي يقول إذا يئس الطبيب من علاجه: لم أعد بحاجة الى طبيب.

انا أعلم لو أنّ «رورتي» يطلع على هذا الأمر لامتعض من تشبيه العلاقة بين الفيلسوف والديمقراطية بالعلاقة بين الطبيب والمريض، ولبادر الى رفض مثل هذه العلاقة، لكنه لو كان وفياً لذرائعيته، فعليه الاعتراف بمقام الفلسفة في العالم الحديث، والإقرار بأن نهايتها ليست نهاية لأمر انتزاعي لا يخلّ بالعالم، وانما نهاية لأمر مقوّم للعالم الحديث.

الفلسفة لم تصنع الديمقراطية، لكنّ الديمقراطية متعلقة بالعالم الجديد. ولو لم يكن العالم الجديد قد ظهر باسطوانته الفلسفية، لما ظهرت الليبرالية والديمقراطية بالصورة التي نعرفها. فالعالم الجديد تقوّم بالفلسفة الجديدة وبظهور الانسان الجديد كموضوع للعلم والعمل والتصرف في الموجودات.

وهكذا نستطيع القول انّ الناس ـمن اي قوم وأمة ـ لا يشعرون بالحاجة الى الفلسفة ولا يرجعون اليها ولا الى الفلاسفة في تدبير الامور والتقنين واتخاذ القرار. ومع ذلك لا يمكن إنكار المعنى التالي وهو انّ العالم المعاصر وفهم الانسان الجديد، تقوّما بالفلسفة.

اذا كان السيد رورتي يدافع عن الديمقراطية ويعتبرها محور شؤون العالم، فانه لا يمتلك فهم العالم المتجدد في تصور الديمقراطية والدفاع عنها فقط، وانما يدافع عن هذا العالم ايضاً. ففهم التجدد والحداثة متقدم على الديمقراطية وعلى كل ما هو موجود في عالم الحداثة والتجدد. وكانت الفلسفة منذ ايام بيكون وديكارت وحتى وقت متأخر، عبارة عن تبيان لماهية الفهم التجديدي الحديث. ويمكن عدم البحث والتفكير في هذا الفهم، ولكن لا يمكن القول انّ الأفهام واحدة في كل زمان ومكان، او انّ الناس يفكرون تفكيراً متماثلاً منذ البداية والى اليوم. ولو افترضنا انّ هناك من يطلق مثل هذه الكلمات، فلابد ان تُرفض اصولياً من قبل رورتي الذي يعتقد بتاريخية الفكر بل وحتى الديمقراطية.

سيقول لنا رورتي انني فيلسوف ولذلك لستُ منكراً للفهم الجديد والفلسفة، وانما اقول انّ الديمقراطية لم تعد بحاجة الى الفلسفة لأنّ الديمقراطية جوّ تُبحث وتناقَش فيه العدالة والسعادة. ولكن كيف يناقش الناس العدالة والسعادة وعلى أي اساس؟

افلاطون، وأرسطو، وكانت الذين تحدثوا بشأن العدالة، تناولوا مبادءَها ومصادرها ايضاً، بينما لم يهتم راولز بتلك المصادر. ولكنّ تجاهل البحث في مصادر العدالة وأسسها، لا يتيح للكاتب الانفلات من الفهم الحديث واصول ومباني الحداثة، ولا يساعده في حل أية مشكلة. فاذا لم يعد حقاً للديمقراطية والعدالة اساس في الفلسفة، فهل يجب ان نستنتج ان الديمقراطية مستقلة عن الفلسفة تماماً؟ اليست هذه النتيجة شبيهة بمن يقول: بما أنَّ

جذور الشجرة متعفنة تماماً، ان الشجرة ليست بحاجة الى جذور؟!

بوسع رورتي ان يتحدث بطريقة اخرى في مقابل هذه الإشكالية ويقول انّ البحث لا يدور حول الجذور التاريخية للديمقراطية، ولا يمكن إقناع مناوئي الديمقراطية بالأدلة. وفي مثل هذه الحال ينحو كلام رورتي منحى آخر. فمن حقه ان يقول انه لا يمكن دفع الآخرين للاعتقاد بشيء ما من خلال الأدلة والبراهين، لكنَّ الشيء الذي لا يمكن إثباته بالدليل والبرهان، كيف يمكن اثباته؟

يقول رورتي اننا لا نريد إثبات شيء ما لأننا لا نؤمن بوجود حقيقة ثابتة. فنحن نريد الحفاظ على الديمقراطية بالكلام التهكمي الفكاهي. لا شك في أهمية اهتمام رورتي بلغة التهكم، لكنّ الذي يبعث على الدهشة انّ هذا الفيلسوف ورغم كل ما لديه من مطالعات لا يعلم بأنَّ التهكم وإن كان تراثاً سقراطياً إلّا أنه حظي بالغفلة والتجاهل في الفلسفة بعد سقراط على مدى ألفي عام.

في العهد الحديث وفي تاريخ الحداثة، أصبح التهكم مقترناً مع النقد، بل ومكملاً له في بعض الأحيان. ويمكن ان نلاحظ في لغة السخرية والتهكم الباطن المضطرب للأشياء. فالتهكم يتضمن النفي او يكشف على الأقل عن التباين بين الوضع القائم وبين ما يتجسد في اوهام الناس وخيالاتهم وتصوراتهم.

فالفكاهة كانت في مقابل اليوطوبيا تماماً. وقد هبّ في القرن العشرين كل من «الدوس هكسلي» و «جورج اورويل» لمواجهة اليوطوبيا بلغة التهكم والسخرية.

الأمر الأهم هو ان بإمكان براغماتي مثل «وليام جيمس» ان يكتب الفلسفة ببلاغة، ولكن من الصعب جداً التوفيق بين البراغماتية والتهكمية، لأنّ البراغماتية لا تعترف بالنظام الموجود وسير الامور فحسب، وانما تفسر

الحقيقة على اساسها ايضاً.

لابد ان نعلم بأنّ نظرية المثال[1] لتوماس كوهن، وإن طُرحت في أعقاب الدراسة التي قام بها فلاسفة اوربا ـ لا سيما كويره ـ لكنها ليست غير منسجمة مع الذرائعية الامريكية قط. فالبحوث العلمية تدور في داخل المثال، وتحظى نتائج البحوث بالاعتبار في ذيل المثال ايضاً. ولم يصل البراغماتيون جميعاً الى هذه النظرة التاريخية، لكنّ البراغماتية تقتضي الاعتراف بتاريخية العلم والحقيقة. غير انّ رورتي الذي يذهب الى تاريخية الامور بما فيها الديمقراطية، ماذا يقصد بتقدم الديمقراطية على الفلسفة؟ هل يريد ان يقول بأنّ علينا ألّا نتحدث بشيء حول الديمقراطية، واذا تحدثنا فلنتحدث بلغة الهزل والتهكم.

في الفلسفة يمكن التحدث لصالح الليبرالية أو ضدها، ولدى رورتي الحق في ان يقول بأنّ الفلسفة قد قالت في الديمقراطية ما كان بوسعها ان تقول، ولم يبق للفلاسفة شيء جديد كي يقولوه. ولكن هل يمكن ان نستنبط من هذا الحكم تقدم الديمقراطية على الفلسفة؟

طبعاً لم يكن «رورتي» وفياً لهذه الفكرة التاريخية دائماً. فقد يتحدث في بعض الأحيان وكأنَّ الفلسفة لم تكن ذات بال دائماً. ويذهب في إحدى مقالاته الى وضع ديكنز بدلاً من هيدغر. وكان هيدغر قال انّ الغرب قد فعّل جميع إمكاناته وقواه، ولم يعد لديه شيء بالقوة. ومن الواضح انّ قائل هذه العبارة يريد إعلان نهاية تاريخ الغرب والقول بأنّ الغرب لم يعد لديه أي مستقبل. لكنّ رورتي لا يفهم المستقبل كما يفهمه هيدغر ولا يتفاهم مع التاريخ، ويرى الامور ـ او على الأقل الامور المهمة من وجهة نظره ـ خارج التاريخ، رغم انه يؤيد في بعض الأحيان النظرة التاريخية وتاريخية التفكير.

1_ Paradigm

ونراه يتهم اعداء الديمقراطية الليبرالية لاسيما نيتشه بالجنون ويقول: «انّ هؤلاء مجانين ليس لأنهم أخطأوا في ادراك الطبيعة غير التاريخية لنوع الانسان، وانما لأنهم يعتقدون انّ الاشياء التي نحملها على محمل الجد هي التي تعيّن حدّ العقل وسلامته، كما انّ التربية والظرف التاريخي هما اللذان يحددان هذه الأشياء.

هذا الاقتباس او الالتقاط، أصبح مصدراً لقوة رورتي وضعفه. وكان يرفض الفلسفة في عمق روحه بنفس معايير الفلاسفة التحليليين. لكنه اقتبس معظم أدلة هذا الرفض من آثار هيدغر، وفوكو، ودريدا، وأضفى عليها طابع الفكر التاريخي، ثم سلك الطريق البراغماتي في نهاية المطاف والذي اعطى فيه الاعتبار للعالم الراهن، وأخذ يقيس بمقياسه ـ الذي هو الديمقراطية ـ كلّ شيء. فما هي الديمقراطية؟

لا يجيب رورتي على هذا السؤال، ويرى انه سؤال لا طائل فيه، ولذلك يقول: «على الناس الاهتمام بالمتضررين وتفاصيل آلامهم ومعاناتهم بدلاً من الاهتمام بإعادة بناء نظام المعرفة»[1].

لا يمكن رفض كلمات رورتي العاطفية والأخلاقية، لذلك نحاول الانسجام معه، فنقرأ رواية ديكنز بدلاً من التطرق الى «كانت» و «هيغل»، ولكن هل بالإعراض عن الفلسفة والإقبال على الرواية، ينصرف الاهتمام تلقائياً نحو المتضررين وآلامهم ومعاناتهم؟

لا نريد بهذا التساؤل ان نحط من شأن الرواية ومكانة ديكنز، ولكن نسأل: هل حينما نقرأ رواية ديكنز وأمثاله، نصبح افراداً احراراً وديمقراطيين، ويفكر بعضنا في آلام البعض الآخر، ونبادر الى تسكينها وتضميدها؟ والأهم هو:

---

١ ـ ريتشارد رورتي، هيدغر وكوندار وديكنز، ترجمة هالة لاجوردي، فصلية «ارغنون»، السنة الأولى، ربيع ١٩٩٤، ص ٢١٠.

هل تبقى مع وجود الرواية، هناك حاجة للفلسفة؟ ثم ماذا نفعل بهذا الألم إذا كانت الفلسفة بلغت نهايتها، سيما وأنّ هناك من يعتبر الرواية قد بلغت نهايتها ايضاً؟

نقول هذه الفكرة بتعبير آخر: إذا كان رورتي ممتعضاً من سؤال «ما هي الديمقراطية؟»، فلن نطرح عليه هذا السؤال. ونتفق معه على ان الديمقراطية مهما كانت فانها اسلوب جيد ومنسجم مع السياسة والحياة. بل حتى لا نسأله: كيف ظهرت الديمقراطية؟ وما هي الظروف التي ظهرت فيها؟ ولكن عليه اخلاقياً ان يجيب على السؤال التالي: كيف يمكن الحفاظ على الديمقراطية؟ وكيف بوسع أمريكا نشر الديمقراطية في العالم بالحرب والعنف والاجبار والقتل؟ بل نستطيع ان نصرف النظر عن الجزء الأخير من السؤال، ولكن إذا لم يكن للديمقراطية أساس، فكيف تستمر؟

يرفض رورتي فكرة فلاسفة نظير هيدغر، وأدورنو، وهوركهايمر، المتعلقة بالثقافة الليبرالية ويرى انّ الليبرالية الديمقراطية، امر بلا قيد أو شرط[1]. انه محقّ في قوله: «اذا ما اصبحنا في يوم ما عبيداً لدولة اورويلية أبدية، فلا ينبغي ان نلوم اي فيلسوف»[2]. لكنه حينما يقول «أنّ فكرة ظهور صدفة افضل من الفلسفة بمقدورها كتابة مصيرنا، كانت تدخل الرعب الى قلب «بلوم»، فأنا اعتقد ان هذا القول، مرعب حقاً.

طبعاً لا يمكن نكران الصدفة والاتفاق، لكننا حتى لو كنا براغماتيين متعصبين جداً، فلا نستطيع ان نضع زمام تقدير الامور في يد الصدفة والاتفاق. فكان بوسع رورتي ان ينظر الى العلم كوفاق، ولكن هل بمقدوره ان يعتبر الصدفة حاكمة وموجهة لهذا الوفاق؟ فجميع ذلك متفرع عن الاعتقاد

---

١ ـ تقدم الديمقراطية على الفلسفة، ص ٢١.

٢ ـ رتيشارد رورتي، نيتشه في القرن العشرين، ترجمة عباس سليماني، طهران، ٢٠٠٤، ص ٢٦٨.

بهشاشة المجتمع الحديث مع الانشداد اليه في نفس الوقت.

رورتي منشدّ إلى المجتمع الامريكي الى درجة بحيث ليس لا يعير أهمية لأخطاء الحكومة والدولة والمجتمع فحسب، وانما يصوّر «نيتشه» وكأنّه من انصار سعادة المجتمع فحسب، وانما يصوّر «نيتشه» وكأنّه من انصار سعادة المجتمع الامريكي[1].

حقاً، من هو نيتشه الذي تفوح كلماته بالتأييد والإنكار، والكفر والدين، والنازية وضد النازية، والديمقراطية والاشتراكية، ومع انه وجّه أعنف الهجمات ضد الليبرالية والاشتراكية، لكننا نرى السيد رورتي يعتبره مغرماً بالديمقراطية الأمريكية؟!

لو تجاوزنا هذا التفسير العجيب[2]، فلا يخفى على اي أحد انّ امريكا اخترعت مجتمعاً طائشاً يلحق الأذى بالمجتمعات الاخرى، ومتكبراً ومغروراً بحيث يمارس الاعتداء على الآخرين تحت شعار نشر الحرية! وعليه لا ينبغي ان ننتظر إجابة رورتي على السؤال عما يضمن استمرار الديمقراطية الأمريكية. فهو لا يجيب على هذا السؤال ويطلب بالتلميح ان لا نسأله هذا اللون من الأسئلة، ويقول: «الشيء الوحيد الذي يمكن قوله بشأن هذا التوقع هو ان انهيار الديمقراطيات الليبرالية لا يمكن ان يكون بحد ذاته دليلاً على الزعم بأنّ المجتمعات الانسانية بوسعها الاستمرار من دون ان تكون لديها افكار مشتركة وواسعة حول القضايا المهمة جداً»[3].

لو كنا نعلم هل كان انشداد رورتي الى المجتمع الامريكي اكبر ام معارضته

---

١ ـ نفس المصدر.

٢ ـ لابد لي ان اختصر هذا البحث لأنّ مناقشة اوضاع المجتمع الأمريكي مع شخص مغرم به سيسبب له الألم والامتعاض، وهذا عمل بعيد عن الانصاف.

٣ ـ تقدم الديمقراطية على الفلسفة، ص ٥٧.

للفلسفة، لكان بوسعنا إدراك رأيه في تقدم الديمقراطية على الفلسفة بشكل أكبر. فإذا كان رورتي يعني انّ الديمقراطية الامريكية ليست بحاجة الى فلسفة، يمكن حينذاك الاتفاق معه. لكن ماذا نفعل حينما نعلم انه أصبح مروجاً وداعية وشارحاً لفلسفات تسعى لتبرير الديمقراطية إن لم تعمل على ترسيخ أساسها. فإذا كانت الديمقراطية لا تريد الفلسفة، فلماذا سطّر رورتي كل تلك السطور حول كتاب «نظرية العدالة» لراولز؟

لربما يقول رورتي ان البحث في الديمقراطية ليس امراً ممنوعاً، غير انّ هذه البحوث لا تعود بالنفع على الديمقراطية. ولكن هل بحوث رورتي، غير نافعة ايضاً؟ سوف يقول انه لابد من الدفاع عن الديمقراطية، وقد اخذ على عاتقه مهمة الدفاع عنها، بل بمقدوره ان يقول ايضاً: لربما يتقوض النظام الديمقراطي الأمريكي، بل والليبرالية الديمقراطية عموماً، ولكن لا ينبغي ان نهدم بأيدينا صرح هذا الانجاز العظيم من تاريخ البشرية وأن نعلن عن فنائه مسبقاً. وليس بوسع اي أحد ان يلوم قائل مثل هذا الكلام، غير انه ليس كلاماً لفيلسوف، بل لعقائدي او مثقف.

رورتي لا يمانع في ان يوصف بالمثقف. فالذي يعارض الفلسفة لا يرغب في عنوان الفيلسوف. ويتحدث في مقال «نيتشه جاء الى امريكا» انّ «الن بلوم» لا يعتبر «راولز» فيلسوفاً بل مثقفاً، ثم يضيف قائلاً: ان نيتشتي مثقف ايضاً.

والمثقف في كلمات «بلوم» لا يوحي بمعنى اللا إحترام، كما انّ رورتي حينما يرى «نيتشه» في مرآته على شكل مثقف، فانه ينظر اليه باحترام، ومع ذلك فالصفة الأساسية للمثقف هي الانشداد للسياسة والايديولوجية.

قد نلاحظ في مقالات رورتي الحديث عن نهاية الايديولوجية في بعض الأحيان. فهذا المنظّر الأمريكي لديه في الحقيقة أُمنية اجتياز الايديولوجية، وكانت هذه الأُمنية لدى ماركس ايضاً قبل قرن ونصف، لكنّ الماركسية

تحولت الى إحدى اكبر الايديولوجيات. وفي عصرنا، هناك من يرى العبور من الماركسية عين العبور من الايديولوجية. ويقترب رأي رورتي من رأي هؤلاء.

للأسف، يتحتم عليّ ان انهي الحديث حول رورتي مبتوراً. فلا اريد التحدث عن تاريخ الفلسفة، وإذا كنت قد أشرت الى آراء رورتي، فلأجل الكشف عن الفلسفة التي لديها غاية سياسية. وتتألف فلسفة رورتي من أربعة أجزاء على الأقل:

١ ـ فلسفة تحليلية؛ ٢ ـ براغماتية وبعض آراء ما وراء الحداثة؛ ٣ ـ ايديولوجية ديمقراطية ليبرالية ٤ ـ نزعة ادبية وشعرية، إذ كان يعتبر الادب بديلاً عن الفلسفة أحياناً.

ويبدو انّ هذه الأجزاء غير منسجمة فيما بينها، ولكن حينما نقرأ آثار الفيلسوف لا نلاحظ حالة اللا انسجام كثيراً. فالفلسفة التحليلية لا تتعارض مع الديمقراطية سيما وأنها يمكن جمعها بسهولة مع القول بتقدم الديمقراطية على الفلسفة. ولكنّ رورتي يتعامل تعاملاً انتقائياً مع فكرة ما وراء الحداثة. فهو يتفق مع انصار ما وراء الحداثة حينما يهبون لنقد المباني والأصول، ويتجاهلهم حينما ينسبون الحداثة الى الفلسفة. فهو ينتقي مما وراء الحداثة الأشياء التي لا تتعارض مع روح الفلسفة التحليلية. وبما ان يوظف المواد التي يأخذها مما وراء الحداثة والنقد الأدبي في خدمة الدفاع عن الديمقراطية، لذلك تحظى آثاره وكتاباته باهتمام القراء غير الفلاسفة، لاسيما في العالم غير النامي.

الأمر الآخر الذي يتعلق برورتي هو: اذا كان يعني بتقدم الديمقراطية على الفلسفة هو ضرورة الاهتمام بالديمقراطية اكثر من الاهتمام بالفلسفة، فليس لنا مشكلة معه. فمن حقه ان يفكر بالديمقراطية باستمرار. اما ما هي مبررات قياس الديمقراطية بالفلسفة، فهذا أمر آخر لا مبرر لمناقشته.

٣ ـ قلنا انّ السياسة تسبق الثقافة وتحدد مصيرها، خلال الثورات. بل تُعلَّق وتُلغى حتى القوانين ايضاً. ولكن بما انه لا يمكن العيش من دون قانون وقاعدة، تضطر الثورات الى وضع وإصدار القواعد والقوانين. فمن اين تأتي هذه القواعد والقوانين؟ وهل تنسجم مع ثقافة ما؟ فالقوانين والقواعد بحاجة على اية حال الى أرضية تنتشر عليها وتجري فيها. صحيح انّ القانون يمتلك الرادع، لكنه لا ينفَّذ بالقوة، والقانون الذي يجب ان ينفَّذ بالقوة ليس قانوناً. وها هنا يتضح الترابط ما بين السياسة والحقوق والقانون وما بين الثقافة.

فالثقافة، قول وسلوك يجريان بشكل طبيعي، وقد تكون السلوكيات الثقافية قريبة من الطبيعة والامور الطبيعية الى درجة يصعب معها التمييز بينهما. اما في التاريخ الذي يدعى بتاريخ الغرب نجد انّ الثقافة تقف في مقابل الطبيعة. فافلاطون كان يعتقد أنّ الثورة يمكن ان تكون عودة الى الوضع الطبيعي. اما ثورات عصر الحداثة والتي تُعدّ مصداقاً حقيقياً للثورة السياسية فانها تندلع من اجل تقديم مشروع جديد في العالم. فهذه الثورات تدعو لإحقاق الحقوق الطبيعية ايضاً. فلو أخذنا الثورة الفرنسية بنظر الاعتبار لرأيناها: اولاً مسبوقة بثقافة النهضة الاوربية والتنويرية وحداثة القرن الثامن عشر. وحدثت من اجل تأسيس سياسة ذات انسجام مع الثقافة الجديدة. ثانياً تتحول فيها الطبيعة الى ثقافة، والثقافة الى سياسة وقانون. وهذه القضية الثانية مهمة الى درجة بحيث يجب استعراضها بشكل تفصيلي في موضع آخر.

يقولون بالاستناد الى ديفيد هيوم وكانت انّ الاخلاق والسياسة ـ والأحكام العملية والانسانية عموماً ـ لا تقوم في عصرنا على العلم النظري والأحكام الخبرية. واليونانيون الذين قسّموا العلم الى نظري وعملي، تحدثوا عن إمكان تأسيس السياسة العقلية. كما انّ البحوث المثارة في الفلسفة الحديثة بشأن علاقة الفلسفة بالسياسة والأخلاق، لم تكن رفضاً او نفياً للمشروع اليوناني، وانما هي على أحد الاعتبارات تقرير لتحققها. وحينما

ننظر الى تلك البحوث بصورة انتزاعية فإن اكثر ما نراه هو الاختلاف والنفي والإثبات، ولكن لو تأملنا أكثر، ولو ألقينا في هذا المورد الخاص نظرة على التاريخ، لأدركنا بشكل أفضل النزاع القائم بين المتقدمين والمتأخرين، بل ولأصبح بمقدورنا التخلص من هذا النزاع.

في العصر الحديث يتردد طرح السؤال التالي: ما هي العلاقة بين السياسة والتقليد والطبيعة؟ والاجابة التي تُعطى على هذا السؤال هي: ان السياسة مستقلة عن التقليد وعن الطبيعة. ولا شك في انّ هذه الاجابة مضللة في صورتها الرسمية الجافة، لأنها توحي بالتصور التالي وهو انّ السياسة والتقليد والطبيعة، يعمل كل منها بشكل منفصل عن الآخر، ولا يوجد اي ارتباط بينها. فإذا كان الأمر كذلك فلابد ان يكون العالم الحديث عالم اللا تجانسات، والاضطرابات، والتضاربات.

يقولون: نعم هكذا، فالاضطراب الذي يشهده العالم الحديث، هو اكثر من اي وقت مضى.

لا نريد ان نناقش ما في العالم الحديث من اضطراب، لكنّ هذا الاضطراب ليس اضطراب انفصال العلم عن التقليد، والتقليد عن السياسة، والسياسة عن العلم. فحينما نفكر انّ السياسة يجب ان تلد الثقافة او ان يقود العلم العالم، يظهر من يقول انّ الاخلاق والسياسة لا ينشآن من العلم. ولكن تظهر خلال هذه البحبوحة حادثة اخرى تعود معظم صعوبة القضية اليها وهي ان تتولى السياسة في مرحلة الحداثة ترتيب وادارة جميع شؤون حياة الانسان بدءاً بالطعام والمنام والمعاش وانتهاءاً بالتعليم والتربية. وكان افلاطون اول من أثار هذه الفكرة، ويعتقد ان العالم منظم ايضاً بنفس النظام الذي اقترحه لمدينته. اي انه كان يعتقد ان نظام المدينة مطابق لنظام العالم.

نحن لا نعلم هل ان نظام الطبيعة هو عين ذلك النظام الذي وصفه افلاطون، ولكن ما يمكن قوله هو ان السياسة الافلاطونية تقوم على العلم والفلسفة،

كما ان الفلسفة هي التي توجه السياسة. وفي العصر الحديث تم إهمال مبدأ التضامن بين السياسة ونظام العالم. لكن السياسة الجديدة لم تقطع علاقتها بالطبيعة. والتغيير المهم الذي ظهر هو ارتباط العالم والطبيعة بادراك الانسان وفهمه وشعوره.

اذن ماذا يعني قولهم ان الانسان قد ابتعد عن الطبيعة في عصر الحداثة؟ الم تؤسس السياسة الحديثة من خلال رفع لواء الحقوق الطبيعة؟ لكنّ هذه «الطبيعية» لا تعني الانبثاق من الطبيعة والذات، بل تعني انّ ظهور الانسان في مرآة الحداثة هو عين طبيعة الانسان وحقيقته. وبما انّ سياسة ما قبل الحداثة قد حكمت الانسان وهيمنت عليه وانتزعت منه فرديته بل حقيقة انسانيته، فلا بد له ان يعلن عن حقوقه في قبال تلك السياسة، ويدافع عنها.

ليس عبثاً ان يرى «روسو» طبيعة الانسان خارج إطار المجتمع. لكنّ الانسان مهما كان هناك، ومهما كان لديه، لم يكن بمقدوره التحدث عن الحقوق. فالحقوق يكون لها معنى ضمن عقد معين. واذا كانت الحقوق المذكورة في لائحة حقوق الانسان حقوقاً طبيعية، فلا بد ان تُعدّ هذه الـ «طبيعية» عقدية او وضعية. وكان المتقدمون يستخدمون تعابير من قبيل «تكوينية» و «تشريعية» أحياناً.

تتعلق الحقوق عادة بدائرة التدوين والتشريع. ولكن اليس من السهل التحدث عن التكوين في عالم الحداثة. صحيح ان القوانين العلمية توضع من قبل الانسان، لكنّ هذه القوانين تتبلور مع فهمنا وفي فهمنا.

لربما من غير الصحيح القول انّ الفيزياء الجديدة علم اعتباري، لأنها لو كانت اعتبارية فيجب ان يؤخذ بها في مكان وتُرفض في مكان آخر على اساس اعتبار الناس، بينما الفيزياء الجديدة واحدة في جميع ارجاء العالم. فوحدة الفيزياء دليل كاف على انّ هذا العلم لم يظهر باعتبار شخص او عدة اشخاص او شعب. لكنّ الاعتبار، غير محدود باعتبار الأشخاص

والجماعات، وانما هناك الاعتبار التاريخي ايضاً.

اذا ما طلبنا من المعتقدين بنظرية بطليموس تبيان الوجه الصحيح لهذه النظرية لقالوا انها نظرية تنطبق مع واقع وضع الأرض والسماء، لكنهم لا يأخذون بها في العصر الراهن من دون البحث في تطابقها ام عدم تطابقها مع الحقيقة. ان نظرية بطليموس لا تنسجم مع اعتبارات عصر الحداثة بينما كان لها مثل هذا الانسجام مع موازين عصر ما قبل الحداثة.

بتعبير آخر: كان لنظرية بطليموس اعتبار تاريخي. ومما لا شك فيه انّ الاعتبار التجربي والعقلي غير مستقل عن الاعتبار التاريخي. فلو حظي رأي ما باعتبار تاريخي فمن الممكن العثور له على ادلة واعتبارات عقلية وتجربة، وإلّا فمن غير الممكن تعقله ولا بمقدور احد إخضاعه للتجربة.

القول بأنّ العلم الجديد تجريبي وعلم القدماء استنتاجي، قول صحيح من حيث الظاهر فقط. فالصفة الاولى للعلم الجديد رياضيته لا تجريبيته. فلم يكن بمقدور هذا العلم الظهور والانتشار في العالم اليوناني. كما نجد انّ العلم الجديد ينسجم مع ثقافة خاصة وينبثق من فكر خاص.

واذا ما رأينا انّ عالم العلم عالم منظم ومنسجم، فلأنّ ثقافة الحداثة قد ضمنت هذا الانتظام والانسجام. فالطبيعة ليست متقدمة في هذا العصر على الثقافة، وانما هناك وحدة تجمع بين الاثنتين.

أما إذا كان العلم غير مستقل عن الثقافة، فكيف نعتبر السياسة مستقلة؟ صحيح انّ السياسة حوّلت كل شيء الى وساطة ووسيلة، لكنها نتاج الفلسفة والثقافة. ولكن لا ينبغي التعجب لتحول وليد الفلسفة والثقافة هذا الى كائن مغرور. فيبدو انّ الغرور يقترن مع النمو لاسيما السريع. لذلك قد نلاحظ إصابة العلم الجديد بالغرور ايضاً فيقوم برفض وإنكار المعارف الاخرى. ولو اعترضوا على هذا الكلام وقالوا انّ السياسة والعلم الجديد ليسا مغرورين ذاتياً وانما قد يسري اليهما الغرور من الخارج، فنقول بأنّ هذا الغرور لازم

لذات العلم والسياسة وليس ذاتياً. فنحن اعتدنا على ان نـعتبر الاشـياء إمـا حسنة جداً أو سيئة جداً أو غالباً ما نعتبرها مزيجة من المحاسن والمساوئ. لذلك يقولون في الحداثـة انـها مـجموعة مـن العـناصر الحسـنة والسـيئة. والاختلاف هو انّ البعض يغلّب المحاسن، بينما يركز البعض الآخر نظره على المساوئ والعيوب.

بهذه النظرة نحو الحداثة، لا يمكن ادراك حقيقتها. فالنظرة الموجودية ـاي التي لاترى سوى الموجود ـ لا تستطيع انترى الوحدة. اما النظرة الوجودية التي هي خاصة بأهل الفكر، فتنظر الى جميع المـوجودات كـممكنات، ولا شك في ان الممكنات حسنة وسيئة، اي لا يمكن القـول بأنّ العـلم حسـن والحرية حسنة بينما العلمانية سيئة، وانما يوجد الحسن والسوء معاً في العلم والحرية. فالعلم حسن لكنه لا يعرف الحد، انما يريد ان يعرف باسلوبه كـل شيء. في حين انّ الاسلوب يحدد العلم. ومع انّ العلم محدود لكـنه يـدعي المطلقية، ولا شك في انه ادعاء جاهل. والحرية كـذلك امـر حسـن، لكـنها ـوكما ادرك سارتر ذلك ـ تنتهي الى المحال.

الوجودي ـاي الذي يرى الوجود ـ لا يرى انفصال العلم والحـرية عـن الناس، لكنهما لا يقعان كذلك تحت اختيارهم. فهما مظهران من مظاهر العالم، والأشخاص كذلك يتعلقون بـعالمهم. فـالسياسة ليست قـوة مـطلقة بـحيث تستطيع مثلاً ان تمنح الحرية او تنتزعها حيثما تشاء ومتى تشاء، وانما هي مظهر لقوة إما تلازم الحرية او لا تنسجم معها.

بتعبير آخر: يتبع الأشخاص والشخصيات السياسية لنظام القوة، وليس انّ الحرية واقعة تحت تصرفهم بحيث بوسعهم منحها لمن يشاءون وانتزاعها ممن يشاءون واذا كانت السياسة ليس لديها الاختيار والقوة في اعطاء او سـلب الحرية، فليس بوسعها ايجاد الثقافة ايضاً. لكنها تستطيع دعم العلم والثقافة.

السياسة الجديدة ـوكما اشرتُ الى ذلك ـ تهتم بجميع شؤون الحياة، بـل

تتدخل حتى في اكثر حياة الانسان خصوصية. ولو ظهرت الحاجة الى الثقافة والعلم فباستطاعتها الانطلاق لنشرهما. أما إذا كانت السياسة منفصلة عن قلب التاريخ فلن يكون لها اهتمام بالناس والثقافة، وغالباً ما ينصرف تفكيرها للحفاظ على الحكم ومصالح الفئة الحاكمة. ومهما رفعت مثل هذه السياسة، لواء العلم والثقافة إلّا انها لن تنسجم معهما قط، وانما تسعى لتحويلهما مثل أي شيء آخر الى وسيلة لتأمين مصالحها.

غير أن بحثنا لا يتعلق بحكومات فترات الانحطاط، وانما يتعلق بالعلاقة بين السياسة والثقافة لاسيما في مرحلة الثورة. ففي مرحلة الثورة قلما يتاح للسياسة الثورية الاهتمام بالثقافة، اما إذا بلغت النظام السياسي الجديد، فسيتحقق النجاح الثقافي ايضاً. فالسياسات الثورية طالما تكون مسبوقة بنشاطات ثورية، كالثورة الفرنسية التي كانت مثالاً خاصاً لانتهاج السياسة المنسجمة مع ثقافة التنويرية الفرنسية والاوربية. ولكن هل قدمت الثورة الفرنسية خدمة للثقافة الجديدة؟

هذه الثورة حظيت في اوربا على الأقل بترحاب وتأييد كبار رجال العلم والثقافة في عصرها، ولم يتفاعل معها مفكر الماني كبير مثل «كانت» فحسب، وانما حينما زحف «بونابرت» نحو ألمانيا، لم يعتبر المفكرون والكتّاب الألمان الجيش الفرنسي جيش إحتلال، حتى انّ «هيغل» أطلق على «بونابرت» إسم «روح العالم».

لقد عززت الثورة الفرنسية التمايز الثقافي والقومي، وتولّى الاستعمار من بعدها القيام بدور ثقافي فضلاً عن مهمامه السياسية والعسكرية والاقتصادية. ولذلك اصبحت العلاقات بين الثقافات اكبر، وليس بالضرورة افضل، لاسيما الاستشراق الذي اكتسب أهمية كبيرة.

حينما أصبح للسياسة شأن في اوربا الغربية من خلال الثورة الفرنسية، وأخذت الثقافة تصطبغ بصبغة السياسة الى حد ما ايضاً، وحينما راحت

الحكومة الشيوعية والبلشفية فيما بعد تنظر الى الثقافة كأمر ينبغي ان يوجَّه ويُستحوذ عليه، حينذاك بدأ عصر تقدم السياسة علـى الفـلسفة. واجـتازت الثورة الفرنسية مرحلة التنويرية وظهرت بها سـياسة مـنسجمة مـع الثـقافة الحديثة، فانتشرت السياسة والثقافة معاً. ورغم انّ ثورة اكتوبر الروسية كانت على صلة بثقافة الروس، الا انها كانت تنسجم اكثر مع رغبة روسيا في الميل نحو اوربا او الغرب.

كانت القضية المهمة في روسيا في نهاية القرن التاسع عشر هي: هل على روسيا ان تبقى روسيّة ام تصبح اوربية؟ انحاز الشيوعيون الروس الى الخيار الثاني، وأجابوا على هذا التساؤل إجابة سياسية او انهم كانوا يتصورون انهم يؤسسون لسياسة تمهد للنظام الشيوعي العالمي.

صحيح انّ روسيا كانت تـطوَّق قـبل ثـورة اكـتوبر عـام ١٩١٧ بـجدار حديدي، لكنّ الشيوعيين كـانوا يـتصورون انـهم سـيقومون بـتنقية الثـقافة البرجوازية الغربية واستخراج ثقافة تنسجم مع جميع سكان العالم. وهيأ هذا اللون من الفهم الأرضية لظهور سوء الظـن، والعـنف، والكـبت، والارهـاب البوليسي، وتوجيه الاتهامات المختلقة نـحو المـثقفين والكـتاب وتـقديمهم للمحاكمات.

٤ ـ قيل انّ الثورة الاسلامية نوع من الدفاع في مـقابل الغـزو الثـقافي، ولذلك اولي الاهتمام فيها نحو القضايا الثقافية اكـثر مـن الشـؤون العـلمية والتقنية والاقتصادية. وهاهنا نقطة لابد من ايضاحها وهي: إذا كان المقصود بالثقافة هو الفن والأدب والفلسفة، فليست هناك ثورة تفعِّل هذه المـفردات وتبعث فيها الحيوية. فالفلسفة قد انتشرت في فرنسا بـعد الثـورة الفـرنسية وظهر فلاسفة كبار، لكنهم ساروا حتى العقود المتأخرة في نفس الطريق الذي شقّه ديكارت. كذلك في روسيا، فمع أنّ الفلسفة والادب والفن كانت عاملاً من عوامل الثورة، الا انها لم يطرأ عليها تطور مهم بعد قيامها. فسرعان مـا

انتحر «مايوكوفسكي» الذي كان يدعى شاعر الثـورة، وتـنحى «مـاكسـيم غوركي» عن رئاسة جمعية الكتاب وسافر الى ايطاليا بحجة العلاج. وقُـتل «ماندیلستام»[1] عام ١٩٣٨ في أحد معسكرات العمل. وتعرض كل من «ايليا ارنبورغ» و «بوريس باسترناك» لكثير من المضايقات. فهؤلاء جميعاً كـانوا كتاباً من جيل ما قبل الثورة. اما بعد الثورة فعجزت روسيا عن إنجاب وتربية كتّاب بمستوى يوشكين، وتشيخوف، ودوستويفسكي، وغوغول، وتولستوي.

التأثير الذي تتركه الثورة، غالباً ما يكون فيإطار الثقافة العامة، والآداب، والقيم. والجماهير لا تثور من اجل الشعر، والأدب، والفلسفة، وانما من اجل حياة افضل. اين هي الحياة الأفضل؟ يبدو أنّ الحياة الأفضل تتحقق من خلال التنمية العلمية والاجتماعية والثقافية. وحتى اولئك الذيـن لا يـميلون نـحو الحداثة كثيراً، ليس بوسعهم تجاهل التنمية العلمية والتكنولوجية، واستعمال البضائع التقنية.

لربما يمكن القول بأنّ جميع البلدان السائرة في طريق التنمية خلال العقود الأخيرة، ينصبّ اهتمامها على اسلوب الحياة والاستهلاك في العالم النـامي. اي انها قلما تهتم بالثقافة الغربية والفكر الغربي. وحـينما تـنطلق الدعـوات لتقليد الغرب، يراد تقليده في الآداب والعادات والسلوك الذي عـليه عـموم الاوربيين. ومن الواضح انه لا توجد أمة مستعدة للتخلي عن عاداتها وآدابها، من اجل ان تعيش بعادات وآداب امة اخرى، ولكن حينما يتم تصدير بعض المسلّمات والآراء الغربية الشهيرة والبضائع الاستهلاكية الى أرجـاء العـالم، فلابد ان تتأثر السلوكيات والعادات والتقاليد تدريجياً.

في ايران حدث نوع من التحرك ـوان لم يكن شديداًـ لدى بعض النخب، منذ عهد فتح علي شاه القاجاري حيث عملت الحروب المحتدمة بين ايران

1_ Mandelstam

وروسيا وكذلك حرب هراة، على إضعاف القوة السياسية والعسكرية للبلاد. فبعض الضباط الذين تم ايفادهم الى فرنسا لتلقي التعليم العسكري ابان الحرب مع روسيا، حينما عادوا الى ايران كانوا يحملون معهم الأفكار القومية فضلاً عن المعلومات العسكرية. ويبدو انّ الرأي العام الايراني قد اقتنع الى حد ما آنذاك بضرورة تعلم علم الغرب وتكنولوجيته. وعلى ضوء ذلك، تم تأسيس دار الفنون. ولو كانت هذه المدرسة قد نمت نمواً طبيعياً لتحولت الى جامعة، لكنها أخذت تتراجع. ورغم ذلك مهدت الطريق الى حد ما للعلم والمدنية الجديدين.

لابد أن نمكث هنا قليلاً. فحينما تقوّم عالم الحداثة، كانت جميع العوالم والحضارات القديمة قائمة الى حد ما. وليس مهماً لدينا الاختلاف القائم بين تلك العوالم والحضارات القديمة، لكنّ اختلافها مع الحضارة الجديدة والتاريخ الجديد كان شديداً في بعض الأحيان الى درجة بحيث كان السفير الايراني في بريطانيا يرى في مجلس العموم الانجليزي أمراً عجيباً ومدهشاً. وقد وصف في احدى مذكراته ذلك المجلس بطريقة وكأنه يصف مسرحية شاهدها على خشبة المسرح.

هذه الملاحظة يجب ان تكون درساً لأولئك الذين يستسهلون الديمقراطية ويتصورون أنّ بمقدورهم نقلها من اي مكان الى اي مكان آخر وتطبيقها. فالديمقراطية التي هي في هذا اليوم أمراً معروفاً ومطلوباً، كانت في يوم ما رسماً غريباً في نظر سفير كان من المفروض ان تكون لديه معلومات سياسية. اذن القول بأنّ ما هو معروف او مألوف في هذا اليوم هو معروف ومألوف دائماً، ليس سوى توهم ناشئ عن تغلب مشهورات العالم الحديث على روح الناس وقولهم وفعلهم.

حينما نتحدث عن تغلب مشهورات العالم الجديد، لا نعني تحقق التاريخ الجديد والحداثة على نحو متماثل في كل مكان. ففي تلك الفترة التي كان

فيها سفيرنا يرى مجلس العموم البريطاني امراً عجيباً، كان عباس ميرزا يبتاع السلاح الناري من اوربا، وحسين قلي آقا يدرس فن النظام الجديد في فرنسا. وكانت بعض مسلَّمات ومشهورات المجتمع الجديد تشيع عن طريق الصحف والخطابات السياسية ايضاً، والتي كان اهمها مبدأ التطور والتكامل والمسار الخطي للتاريخ. اي كان المسار التكاملي للتاريخ امراً مسلَّماً به قبل ادراك الفكر التاريخي الذي يُعد من نتاج تاريخ الحداثة.

٥ ـ الرأي ـ بل وحتى الرسم والأسلوب العلمي ـ الذي ينفصل عن لوازمه ومبادئه، حتى لو انتقل بصورة صحيحة، عُدَّ رأياً انتزاعياً وتصنعياً، ولو حظي بالقبول، فإنه لن يكون له التأثير الذي كان لديه في موضعه الأول، ولربما يؤدي الى ايجاد اضطراب في الفكر والعمل.

نحن لم ندرك هذا المعنى كما يجب، وتصورنا انّ هناك انفصالاً بين الفكر والثقافة وبين الحياة. لذلك أعتقد انّ من أسباب الجفاء الذي عوملت به كتاباتي هو انني أسعى للتمييز بين القضايا الفلسفية المتعلقة بالفطرة الثانية وبين القضايا السياسية والايديولوجية المتعلقة بالفطرة الاولى. ففي الفطرة الاولى او العادية، تظهر الامور والأشياء وتتحدد معانيها من خلال استعمالها او علاقتها بنا. اما في الفطرة الثانية فيُسأل عن بداية ونهاية الوجود وشرائطه وإمكاناتها. فحينما يدور الحديث مع شخص يؤكد على استخدام العلم، حول شرائط ومتطلبات إمكان العلم، فمن الطبيعي الّا تكون لديه اذن لسماع هذا الحديث، ولربما يعتبره لغواً وبلا معنى. فحينما استخدم تعابير الثقافة والعلم والحرية والتاريخ، لن اعني بها ما يراد منها في الأحاديث العادية او اليومية، لذلك من الطبيعي ان يسبب ذلك استياءاً لدى القارئ أحياناً.

الأسوأ من ذلك، قد ننظر أحياناً الى الامور ذات الصلة بالحياة الرسمية العادية واليومية، بعين الفطرة الثانية، وبالعكس قد نبحث المسائل الفلسفية المهمة ضمن إطار العالم العادي والفطرة الاولى.

الى اليوم، تم تأليف عشرات الكتب في تاريخ الثقافة، والتربية، والعلم، والسياسة خلال القرن والنصف الأخير من تاريخ ايران. وكانت لدى الكتّاب أساليب ووجهات نظر متباينة، غير انّ اياً منهم لم يدرك وجود نوع من الانفصام والتقطع في هذا التاريخ. فالالتحام والانفصام في التاريخ ليس من الامور التي يمكن لعين المؤرخ ان تقع عليها بسهولة. فاذا كان التاريخ تاريخاً فلابد ان يكون ملتحماً، لأنه مظهر الزمان، وقد قال قدماء الفلاسفة: «الزمان كمّ مستقل غير قارّ الذات»، وأنا لا ادري هل الزمان كمية ام مقولة اخرى، ولربما لا تستوعبه المقولات المعروفة، ولكن لا يوجد شك في التحاميته. اذن اذا كان التاريخ مظهراً للزمان، كيف بامكانه ان ينفصم؟

التاريخ يظهر من خلال علاقة الناس وارتباطهم بالزمن. فاذا كانت هذه العلاقة علاقة معرفة وتناغم، فسيتميز التاريخ بالانتظام والتلاحم، واذا كانت علاقة غربة وابتعاد فستتنافر الاعمال وتنفصم عرى التلاحم. فالتاريخ عبارة عن عهد. وستكون الهمم خائرة بالعهد الضعيف وفي العهد الضعيف.

اذا رأينا المؤسسات الحكومية تتخذ بعض القرارات في الأمور اليومية، ثم تنصرف عن تنفيذها او تتخلى عنها، فقلّما يعود ذلك الى الأشخاص وكفاءتهم وادارتهم، وغالباً ما يرتبط بالعالم الذي فيه نعيش ونفكر ونعمل. ولربما يبدو هذا الأمر غريباً، ويعترض البعض على هذا الرأي قائلين: انّ هذا سيعمل على إفساد المسؤوليات ويدفع كل شخص لالقاء فشله في اعماله على عاتق الزمان والمكان والظروف، ويقول: ماذا بوسع المرء ان يعمل حينما يكون الزمان عقيماً؟! ولكنّ تجربة التاريخ تشهد على انّ احداً لم يستعن بمثل هذا الاستدلال الى اليوم. فالذين بوسعهم الاستعانة بمثل هذا الاستدلال هم اولئك الذين يعرفون مشكلة تاريخهم، ولكن ليس من السهل التوصل الى هذه المعرفة. وعادة ما يعتبر المسيّرون للامور انفسهم كفوئين وأقوياء الى درجة بحيث انهم حتى إذا لم يحرزوا نجاحاً في أيّ عمل، لسارعوا الى تبرير الفشل

بألف دليل وألقوا التقصير على عاتق الآخرين والعوامل الخارجية.

انّ تبرير حالات الضعف والعجز يعمل على إخفاء حقيقة القضايا ويلقي بالمبررين ومخاطبيهم في وادي الغفلة، حتى انّ هذه الغفلة تكون شديدة في بعض الأحيان الى درجة بحيث لا يمكن ملاحظة ذلك الضعف ولا تظهر الحاجة لتبريره، بل تبدو جميع حالات الضعف والتصرفات الحمقاء وكأنّها قابليات وكفاءات وذهنيات خارقة!

لو فرضنا انّ الجميع توقفوا عن العمل واتجهت انظارهم الى السماء من اجل التدخل، وذلك في اعقاب كتابة مقال قيل فيه انّ الزمان الراهن زمان الأيدي المكبلة والآراء الضعيفة الخائرة، فلابد أنْ نقول: اولاً انّ ذلك الوضع لا يختلف عن الوضع الموجود لبعض الاعتبارات. ثانياً اذا توقف الناس عن السير والعمل بفعل مقال واحد، فإنه يمكن دفعهم على السير والعمل من خلال كتابة الف مقال.

صحيح انّ العالم يتغير بالكلمات، وطالما غيرت الكلمات العالم والناس، ولكن ليست كل مقالة او كتابة، كلمة، وإلّا مع هذا الكمّ الهائل من التصريحات والكتابات، كان من اللازم ان يكون اضطراب العالم أشد آلاف المرات من الاضطراب الراهن. فالأحاديث التكرارية والموضوعات الاستدلالية المتكررة، هي في أحسن صورها جزء من تكرار عمل العالم. اي بها تدور عجلة العالم فقط، بينما لا يمكن ان تغيّر العالم.

ثم لو تحدث أحد بحديث ولم يفهمه الآخرون على الوجه الصحيح، فلابد من التفكير بحل للفهم المغلوط او سوء الفهم، لا أن يقال للمتحدث لا تتحدث لئلا يفهم الناس كلامك بشكل مغلوط، فيؤدي ذلك الى انحرافهم.

لا، لا تقلقوا، فمن الممكن الّا يفهم الناس شيئاً على الوجه الصحيح، غير انّ عدم الفهم هذا، على صلة بالظروف التاريخية لإدراكهم. وهذه حقيقة لم اكتشفها، وانما هي من المسلمات في علم اجتماع الادراك او في معظم

حقوله.

ورد في إحدى الصحف كلام لأحد علماء التاريخ يقول «... في العالم المستعمر... تُمحى الذاكرة التاريخية كخطوة اولى ويجد الفرد نفسه ذرة وحيدة تائهة دون ان يكون لديه ارتباط بماضيه، وليس في وسعه ان يرتبط بحاضره ايضاً»[1].

لا نريد ان نناقش هل ان الاستعمار هو الذي محا الذاكرة التاريخية للشعوب التي استعمرها، ام انّ هذه الشعوب قد وقعت في أسر الاستعمار في أعقاب ضعف ذاكرتها التاريخية. غير ان تزامن هاتين الحادثتين قد جعل القضية صعبة. والميل الغالب لدينا هو ان نقول انّ حالات الضعف والتقصير التي لدينا انما كانت بسبب منع الاستعمار لظهور الاستعدادات.

لا ريب في انّ الذاكرة التاريخية حينما تزول، تخرج منها جميع الامور والاشياء المختزنة فيها، لذلك لن يكون اي شيء منها متعلقاً بمكان او زمان. وفي ظل هذا الوضع يكون فهم الاشياء انتزاعياً ايضاً. بتعبير أفضل: حينما تزول الذاكرة التاريخية يتحول العالم الانساني الى عالم انتزاعي، اي الى عالم يعيش فيه الناس مع الأشياء والامور الانتزاعية.

لا نعني ان نتحدث عن الماضي باستمرار، فالذاكرة الآلية موجودة دائماً وأبداً، ويمكن كتابة التاريخ بهذه الذاكرة، لكن التاريخ الذي يُكتب بالذاكرة الآلية سيكون مجموعة من الاجزاء غير المترابطة فيما بينها والخالية من الروح. اما اولئك الذين لديهم ذاكرة تاريخية فانهم على علم بعلاقتهم بالماضي والمستقبل، وعلى معرفة بإمكانات حياتهم.

يقولون انّ هذه الكلمات كلمات الاوربيين. وحتى لو فرضنا انها صحيحة

١ـ «كارثة غسل الذاكرة التاريخية للأمم»، لقاء صحفي مع عبد الله شهبازي، صحيفة «جام جم»، العدد ١٢٢١، ٢٠٠٤.

لكنها لا تصدق على التاريخ الجديد والعالم الحديث. ولكن هل يمكن ان نجد العالم غير الحديث في مكان ما من الأرض الحالية؟ أنا لا ادري كم كانت حاجة الناس في العصور الماضية الى التذكر التاريخي، وهل كان هناك شيء باسم التذكر التاريخي خلال مسار حياتهم؟ اما في العصر الحاضر فلا حياة من دون تاريخ، ولو أُصيبت بعض الشعوب باللا تاريخية، فانهم قد خرجوا من لعبة الزمان، والله أعلم كيف وإلامَ يستطيعون البقاء في هامش اللعبة كمتفرجين جاهلين بقواعدها ويتحسرون عليها.

لو فقدت امة ما ذاكرتها التاريخية وأصبحت بلا تاريخ، فكيف يمكن تشخيص ألم لا تاريخيتها؟ وما هي علائم هذه اللا تاريخية؟

أ ـ الشعوب غير الغربية لم تتعرف على عالم الحداثة منذ البداية وانما كانت مسخَّرة له بطريقة واخرى، لذلك كانت تهب لمعارضته أحياناً بمقدار ما يحصل لها من علم بوضعها. اما اولئك الذين لا علم لهم بهذا الوضع فكانوا يشيدون بظواهر الحداثة باعتبارها مرحلة كمال التاريخ.

بتعبير آخر: كانت معظم علاقة الشعوب غير الغربية بعالم الحداثة، تظهر من خلال الذم والاشادة. ودخلت هذه الشعوب الى الحياة الجديدة وأخذت تتقبل عادات الحداثة وأعرافها، من دون ان تعير أهمية لعقل الحداثة، ولا زالت لا تعير له أهمية ذات بال.

لم يكن بمقدور عقل عالم ما قبل الحداثة مجابهة ظاهر الحداثة والحيلولة دون انتشارها، كما لم يكن قادراً على التصالح معها. لذلك كان من الطبيعي ان يضعف هذا العقل وتتغلب ساحة الحس على سائر سوح وجود الانسان.

عادة ما يعتبرون الأمريكان والاوربيين غافلين عن المعنوية ومنهمكين في الحياة المادية واللذائذ الحسية. ولا ريب في انّ كلامهم هذا ليس غير صحيح، ولكن ألم يصبح بعض ابناء العالم غير النامي أشد خضوعاً من الاوربيين والأمريكان للحياة الحسية والمادية في بعض الأحيان؟ لربما يعتبر

سكان العالم النامي انفسهم اصحاب معنوية والعالم الحديث فاقداً لها، نظراً لوجود شيء من العقل والمعنوية المستقلين عن الحياة اليومية، في حاشية الحياة الرسمية. ولربما يكون هذا الوضع لوناً من ردة الفعل في مقابل غرور الغرب وتكبره، بعد أن خصّ نفسه بالعقل كله. فهل العقل خاص بالغرب؟

في بداية تاريخ الحداثة، تجلى جوهر العقل، في الفكر بشكل اكبر، لكنه اخذ يظهر بعد ذلك في صورة العلم والتكنولوجيا تدريجياً. فكان هذا العقل، عقل التكنيك الذي كان منسجماً مع النظام الخاص بحياة عالم الحداثة ومع تأصيل الميول والرغبات. لكنه لم يعد رائداً للعالم الحديث في هذا اليوم، وانما باتت أجواء التكنيك تعتّم عليه.

الغرب وعالم الحداثة عبارة عن ساحة واحدة في هذا اليوم. ونحن لا ندري اين يمكن ان نجد السوح الاخرى، واين يمكن ان يظهر طور ما وراء العقل؟ فلو تأملنا جيداً لرأينا الحياة في كثير من مناطق العالم قد أصبحت ساحة واحدة، وهنا لا يتحتم القول بأنّ ساحة ما تغلبت على السوح الاخرى، وانما تم انتزاع ساحة من عالم الحداثة وامتدت الى سائر أرجاء العالم، مع عدم وجود ساحة او ساحات اخرى بوسعها ان تصلحها او تهذبها.

لو أخذنا برأي بعض المنظّرين القائل بتغلب ساحة التمتع في الغرب، فهذا لا يعني ان ساحة العقل انعزلت او قُمعت تماماً، وانما يدل على انّ العقل أصبح في خدمة نظام العيش وشؤون الحياة. فحينما لم يكن هناك وجود منذ البداية لساحة العقل المتصرفة في العالم او كان وجودها ضعيفاً، كان التمتع يفتقد الى النظام ايضاً. ولذلك لم يكن لدى الناس التحام حقيقي بالعقل.

وهؤلاء الذين لم يتعرفوا على العقل الجديد ايضاً، والحداثة التي لديهم حداثة ظاهرية وسطحية، ليس لديهم أي التحام او اتصال ايضاً لا بتاريخ آبائهم وأجدادهم ولا بتاريخ الحداثة. ومع انهم يعيشون في القرن الحادي والعشرين الميلادي، والخامس عشر الهجري، إلّا انّ حياتهم ليست استمراراً

للتاريخ الهجري ولا معاصرة للعالم الحديث. فكثير من شعوب العالم قد انقذفت خارج تاريخها القديم، ولم تجد لها موضعاً في التاريخ الحديث ايضاً.

ب ـ منذ ان بلغت الحداثة مرحلة الانتشار في سائر ارجاء الكرة الأرضية، أخذت تفرض رسومها وخصوصياتها بشكل تدريجي، بل وراح ينبعث لدى الناس الاهتمام بالآداب الجديدة وبعض الآراء والأفكار الفلسفية، ولاسيما العلم الجديد. والاقبال على العلم، كان يقتضيه التأدب بآداب الحداثة والأخذ برسومها والدخول الى الحياة الاستهلاكية. ولكن كان لابد من ظهور نظام مناسب للحياة الاستهلاكية، ولابد للقائمين على الامور من معرفة الحدود والمقاييس، وموضع ومحل كل شيء ومجال حركة كل عمل. وهذا يعتمد ولا شك على المساهمة في العقل الذي يحدد طريقة التصرف في العالم وظهور نظام الحداثة. وتُعدّ الفلسفة أشد الصور انتزاعية لهذا العقل.

لا نتحدث عن الشعر والفن، لأنها ليس لها زبون حقيقي، واذا كان لها زبون، فانه يبتاعها من اجل الاستهلاك والتفنن. لكن من الصعب استهلاك الفلسفة ولابد ان يكون مستهلكها بلا ذوق.

الفلسفة التي هي عين العقل لا تتحقق بمجرد التتبع والتعلم، رغم انه لا يمكن التوصل اليها من دون تعلم. اي ما لم يستغرق أحد فيها ويصل الى مرحلة التنظير، فلن يستطيع ان يصدر آراء وأحكاماً فلسفية. غير انّ العالم غير النامي لا يعبأ بالفلسفة كثيراً، ولو وُجد فيه من يلقي نظرة عليها، فانه يستخدمها لمآرب ايديولوجية وسياسية. وحتى لو كان هناك من يكتب فلسفة خالصة، فانّه يريد التأثير على ثقافته الخاصة. غير انّ هذه المصلحية او النفعية الغريبة على الزمان، لا تؤمِّن اية مصلحة، وانما هي انشغال لا يسفر عن اية نتيجة.

لو أخذنا تاريخ ايران الثقافي خلال قرن ونصف بنظر الاعتبار، لرأينا أن الجيل الذي جاء بعد تلك الأجيال التي مارست الدور التثقيفي والتنويري، قد

نسي تلك الأجيال تماماً. فآخوند زاده، وملكم خان، وميرزا آقا خان كرماني، ينتمون الى المرحلة التنويرية او التثقيفية، وقاموا بتأليف الكتب والآثار التي حمّلوها المعلومات التي اخذوها من عالم تلك المرحلة، غير انّهم لم يكونوا تنويريين حقيقيين، اي لم يستطيعوا انجاز المهمة التي كان يضعها بعض المفكرين مثل «كانت» على عاتق التنويريين.

الجيل الذي أعقب هؤلاء كان جل اتمامه منصباً على السياسة والثورة الدستورية. وكان على علم الى حد ما بالجيل الذي سبقه. فكان بالإمكان -مثلاً- معرفة تأثير ملكم من خلال كتاب «كلمة واحدة» لمستشار الدولة وكذلك عن طريق كتب تقي زاده. وحينما انتهت مرحلة الثورة الدستورية، ظهر في الميدان جيل آخر لم يكن على إتصال تقريباً بالجيلين اللذين سبقاه.

خلال العشرين عاماً التي حكم فيها رضا خان -ثم اصبح رضا شاه- ظهرت صورة اخرى للتنويرية لكنها كانت أضعف من الاولى. فالدكتور «اراني» الذي كان يتعاون مع المجموعة التي كانت تصدر مجلة «فرنجستان»[1]، كتب مقالات وكتيبات في علم النفس، والفلسفة، ولاسيما في الترويج للمادية الديكالكتيكية والمادية التاريخية. وقد استقطب الأنظار لفترة من الزمن لموقفه السياسي الصريح وقيام انصاره بتأسيس حزب «توده»[2] في أعقاب وفاته. ولكن حينما ازدادت ادبيات هذا الحزب وأصبح بمقدوره الاستغناء عن كتابات «اراني»، تجاهل تلك الكتابات ولم يعد يهتم بها او يستند اليها. ولربما يعود الاهتمام بـ «اراني» وكتاباته خلال تلك الفترة القصيرة الى اهتمامه بالاوضاع والظروف التاريخية والثقافية والسياسية التي كان يشهدها عصره.

---

١ - صدر ١٢ عدداً من هذه المجلة عام ١٩٢٤، كانت تبلّغ غالباً للاستبداد التقدمي!

٢ - الحزب الشيوعي الايراني.

ومع انه كان يكتب في المجلة السابقة، لكنه لم يرتبط ليس مع التنويريين الذين سبقوه فحسب، وانما لم يستند حتى الى رسول زاده الذي كتب في المادية والاشتراكية. ونُسي هذا الرجل حتى من قبل الجيلين الاخيرين: الاشتراكي والشيوعي.

آثار غوستاف لوبون التي كانت موضع اهتمام خلال العشرينات والثلاثينات، لم يعد لها وجود في السوق، وقلما كان هناك أثر لكتابات «دشتي» وأمثاله. وقد انفصل «دشتي» وسائر مترجمي غوستاف لوبون عن تنويرية ما قبل الدستورية ومرحلة الدستورية، وجاءوا بشيء آخر. لكنهم طواهم النسيان ايضاً. اما حزب «توده» الذي أصبح سرياً منذ عام ١٣٢٧ وانبرى لترجمة ونشر الأدبيات اليسارية والماركسية، ضيّق الخناق الى حد ما على التفننات الفلسفية الاخرى.

خلال تلك المرحلة ظهر اهتمام خاص بالفلسفة كأساس للسياسة، فكان من نتيجة ذلك الاهتمام، ترجمة بعض الآثار الفلسفية لاسيما مؤلفات افلاطون وأرسطو. لكن المصنَّف الذي كُتب في الحداثة بشكل خاص هو «فتح الحضارة الغربية» للدكتور فخر الدين شادمان. فكان أكثر معرفة بالعالم الحديث اسلافه. وطرح موضوع الحداثة او الحضارة الغربية ـ حسب تعبيره ـ بطريقة خاصة. وبما انه كان اخصائياً بالتاريخ ويدرّسه، فقد كان ينظر الى الحضارة الغربية نظرة تاريخية. ومع اقترابه جداً من تناول ماهية الحداثة لكنه لم يكن فيلسوفاً، ولم ينظر الى القضية من منظار فلسفي، وانما اختار اسلوباً بين الروائي والمؤرخ.

كان يرى رمز «فتح الحضارة الغربية» في قوة اللغة الفارسية، وهذا ما يمكن ان يُعدّ التفاتاً مهماً، لأنّ الفكر يظهر في اللغة، بل عين اللغة. واللغة من دون فكر لغة ضعيفة وميتة. ولو تعززت لغة امة ما وتقوت لانتظم كل شيء. ولكن كيف تتقوى اللغة؟

حينما بلغ «شادمان» هذه النقطة بالذات، ابتعد بسرعة عن ادراكه الأول وتصور انه يمكن تقوية اللغة الضعيفة والسقيمة، وانضم عن غير قصد الى جوقة الذين كانوا يرون انّ اصلاح الخط والعقائد والأفكار، يشقّ الطريق نحو الحداثة ويفضي اليها.

بالرغم من انه كان يعلم ان الدعوات السائدة المطالبة بالحداثة لم تكن ذات فائدة، الا انه قدّم صورة حسنة الى حد ما لعصره. ومع انه كان لديه رصيد من العقل التجديدي، الا انه لم يتحدث عن التجديد والحداثة، بل ولم يشر الى خلفية الدعوة الى الحداثة في ايران، ولم يتطرق الى اسماء بارزة بهذا الشأن مثل آخوند زاده، وملكم خان وطالبوف، بل ولم يذكر حتى «كسروي» و «حزب توده».

ما نعلمه هو انه اشار الى «فروغي» اشارة حسنة، ولكن لا نعلم هل تعلم منه شيئاً ام لا.

في ظل هذه المواصفات، من الطبيعي ان ينتهي الى نفس المصير الذي انتهى اليه اسلافه، وان يعيش المجهولية ويطويه النسيان. وقلما كانت تقرأ آثاره ولم يفكر أحد خلال تلك الفترة بطبعها، ولم يترك أي تأثير على آراء الاجيال التي أتت من بعده.

٦ ـ نلقي مرة اخرى نظرة سريعة على نقاط انقطعت عن تاريخ فكر الحداثة في ايران. فكان «آخوند زاده» قد اوصانا بقراءة الفلسفة. وكرر هذه الوصية كل من ميرزا آقا خان، وأفضل الملك كرماني، وتقي زاده. وكان افضل الملك، وفروغي قد ترجما «مقالات» ديكارت الى الفارسية، فيما قام دشتي ، وفخر داعي الجيلاني بترجمة بعض كتب غوستاف لوبون. ووضع الدكتور كاوياني والدكتور لطفي برنامجاً لترجمة الآثار الفلسفية الكلاسيكية مبتدئين بآثار افلاطون.

حتى تلك الفترة كانت الفلسفة الجديدة عبارة عن مجموعة من القطع

المتناثرة لبعض الفلاسفة الاوربيين الذين لم يكن هناك أي انسجام بينهم، ولا ينتمون الى عصر واحد، ولم يأت اي أحد منهم في اعقاب الآخر او لتعزيز افكاره او تفسيرها او اكمالها.

في تاريخ الفلسفة الاسلامية، تأسى ابن سينا بالفارابي، وكان على اطلاع بآثار معاصريه وأسلافه وكان يرد على آثارهم او يبرهن على صحتها. وجاء من بعده السهروردي، ثم جاء بعد السهروردي فلاسفة آخرون كانوا على اتصال مع فلسفته وفلسفة ابن سينا والفارابي. اما في تاريخ الفلسفة الحديث فقد كانت جميع الفلسفات تفصيلاً لفلسفة ديكارت. وحينما انتهى هذا التفصيل بدأت مرحلة نقد الفلسفة الديكارتية.

في اوربا، لم يتم تناول الفكر الديكارتي من قبل اولئك الذين ينتمون الى المدرسة الديكارتية فقط، وانما كانت جميع الفلسفات الجديدة تأخذ نظريات ديكارت بعين الاعتبار. وفي ظل مثل هذا الوضع من الارتباط والتلاحم فقط، يمكن كتابة تاريخ الفلسفة وامتلاك هذا التاريخ.

التاريخ تاريخ التلاحمات والارتباطات، رغم انه لديه مقاطع ايضاً. والمقطع التاريخي هو الموضع الذي ينتهي عنده عصر ما ويبدأ عصر آخر. او بتعبير افضل: المقطع هو نقطة الاتصال بين نهاية مرحلة ما وبداية مرحلة جديدة. ومن الواضح انه ما لم يبدأ عصر جديد، لا يظهر مقطع جديد ايضاً. لذلك ربما يمتد عصر تاريخي لمئات السنين في حالة الانحطاط من دون ان يصل الى بداية.

في الانحطاطات، تضعف الالتحامات ولكن لا تتمزق جميع خيوط الالتحام. كذلك من الطبيعي ان تكون الاجزاء غير متعينة بعد في بداية كل مرحلة ولذلك لا يمكن ادراك الترابط بوضوح، رغم انّ التاريخ ليس عين الترابط ما بين الأشياء والأجزاء والحوادث. وإذا لم يُدرك هذا المعنى، واعتُبر التاريخ مجموعة من الحوادث، فمن الصعب جداً ادراك ما أقول.

على مدى تاريخ الانسان، لم تتحول حياة بعض الأمم الى مجموعة متفرقة من الحوادث غير المرتبطة إلا خلال القرنين الأخيرين حينما ألقى التاريخ الغربي بظلاله على كل شيء في الأرض. ولم تكن الفلسفات وحدها غير مترابطة في ظل هذا الوضع، وانما خرج كل شيء عن موضعه ولم تعد لديه استمرارية في الزمان. وحتى لو شوهد ترابط بين المعاصرين فإنه لمصالح سياسية. اما بين الأجيال فلا نلاحظ وجود اي ارتباط.

الترجمتان الاولى والثانية لكتاب «المقال في المنهج» لديكارت لم يقرأهما أحد، أو لا نعلم على الأقل ان أحداً قرأهما. وتزامنت الترجمة الثالثة لهذا الكتاب مع التغيير الكبير الذي طرأ على العالم في مرحلة ما بين الحربين الكونيتين لاسيما في أعقاب تأسيس جامعة في بلدنا وافتتاح فرع للفلسفة فيها، لذلك ظهر من يقرأ هذه الترجمة. واذا كان عدد الكتب الفلسفية كبيراً هذا اليوم في السوق، فهذا النمو كمي غالباً. ومع انه لا يمكن تجاهل ظهور آثار قليلة في التذكر التاريخي، لكن الفلسفة في بلدنا لا زالت في خدمة الايديولوجية او يتعاملون معها بمعايير سياسية.

لربما يقولون: لم تكن هناك فلسفة في ايران خلال المائة عام الأخيرة، لذلك لا يمكن التحدث عن ارتباطها وتأثيرها وتأثرها. ولبّ الكلام هو هذا بالضبط. وقد قال أحد الكتّاب انّ العالم غير النامي تعلم الحداثة منفصلة عن العقل. فعقل الحداثة سارٍ في السياسة والحقوق، والعلم، والتكنولوجيا الجديدة، لكنّ الفلسفة تمثل صورتها الخاصة المتعينة. فاولئك الذين أخذوا الحداثة بمعزل عن العقل الجديد، لقد غاب هذا العقل ايضاً عن سياستهم وحقوقهم وعلمهم وتكنولوجيتهم ولربما أخذوا الفلسفة في صورة علم انتزاعي وقشرة بلا لب ايضاً. ولو عرّجنا على الآداب، والسياسة، والقانون، والعلم والتكنولوجيا فسنلاحظ الانفصام وعدم الترابط ايضاً.

حينما اقول الآداب، لا اعني الشعر، ولا حتى القصة والرواية، لأن الشعر

والرواية في العالم غير النامي هما في احسن الاحوال عبارة عن مرآة للحداثة المضطربة في هذا العالم، وقلما يمكن ملاحظة عمق الكارثة فيه. ولربما اقترب من عمق هذه الكارثة اثنان او ثلاثة من الشعراء مثل «اخوان ثالث».

يقولون: أية كارثة؟ فليست هناك كارثة، فلدينا الأخلاق والمعنويات، واذا كنا متخلفين علمياً وتكنولوجياً فسنتخذ التدابير اللازمة، ونبذل الجهود الضرورية لبلوغ المكانة التي تليق بنا!

صحيح اننا لدينا تراث قيّم من المعارف والآداب في النفس والأخلاق والعرفان وغيرها، وبرهنّا على قابلياتنا في التعلم والتعليم، لكننا نعاني من مشكلة صغيرة وهي اننا لا نفكر ولا نتساءل: اولاً لماذا لا تنعكس أخلاقنا ومعنوياتنا على اعمالنا وسلوكياتنا ودروسنا وبحوثنا وصناعاتنا واداراتنا وطريقتنا في الحصول على لقمة العيش والتعامل مع الآخرين؟ فالاخلاق التي مسطّرة في الكتاب والخطاب ولا تظهر في العمل والسلوك، عدم وجودها افضل من وجودها. ثانياً، بالرغم من اننا لم نبلغ الهدف الذي لم نكن نرى صعوبة في بلوغه رغم مرور وقت طويل نسبياً على ذلك، الا اننا لم نسأل انفسنا: لماذا لم نستطع انجاز المهمة التي نعتقد انها غير صعبة؟

لدينا المفكرون والعلماء، لكننا لا يتوفر لدينا برنامج عام للبحث والدراسة. كما انّ تلك البحوث التي تجري هنا وهناك، لا يدري احد ماذا بامكانها ان تقدم للعلم. ويبدو ان العلم في العالم غير النامي، يقع في حاشية عالم العلم. ولا شك في ان الذين يعيشون في الحاشية او الهامش، بعيدون عن العلم دائماً.

لربما يُعدّ الاصرار على كتابة مقالات باللغة الانجليزية ونشرها في المجلات العالمية، رداً غير مناسب جداً على الضعف في البحوث المؤدية الى التكنولوجيا. فاذا كان علمنا غير نافع لنا، فلابد ان يخرج من الهامش الى

المركز.

علماؤنا لديهم القابلية على البحث، لكنهم لو قاموا بعملية البحث فلن تنعكس عن بحوثهم الفائدة المطلوبة لأنّ بحوثهم غير خاضعة لبرنامج خاص، ولا تنسجم مع البحوث الاخرى، وليست متممة للبحوث السابقة ولا مرتبطة بالبحوث اللاحقة. وقد قال خبير في القضايا الاستراتيجية: نحن لا نمتلك الاستراتيجية، اي انّ تحركاتنا لا تجري في اطار استراتيجية ما. ونحن نفتقد للاستراتيجية حتى في العلم والبحث والدراسة.

ثالثاً، يبدو انه كان يدور في اذهان التنويريين خلال بداية تعرفهم على اوربا برنامج عام غير معلن يتمثل في ترجمة كتب العالم الجديد المهمة لاسيما العلمية والأدبية مع تعلّم رسوم وعادات هذا العالم. ويمكن تصديق ذلك من خلال ملاحظة الترجمات الاولى، غير انّ ذلك البرنامج لم يتحول الى واقع عملي. فلم تُقرأ تلك الكتب المترجمة في البداية، ولربما لفّ تلك الترجمات النسيان. وقام الجيل الثالث والرابع من المترجمين بإعادة ترجمة بعض تلك الكتب. ومعنى هذا انه لم يكن هناك ترابط واتصال حتى على صعيد الترجمة. اي انّ الآثار العلمية والأدبية لم تُترجم من اجل معرفة العالم الجديد والدخول الى عالم العلم والأدب والنقد، او انها لم تساعد كثيراً على هذه المعرفة. فقد كانت الترجمة عملاً مثل سائر الأعمال الاخرى.

ولم يكن المترجمون مسؤولين عما جرى ولا ينبغي النيل من شأنهم. فلم يعملوا على إرباك أجواء الترجمة، وانما وجدوا انفسهم في داخل اجواء من دون برنامج وبلا مخطط. ولم يكن هناك وجود للنقد الأدبي في تلك الأجواء. فقد أخذ اهل الأدب يقلدون المستشرقين، ويتعلمون منهم النقد الصوري الذي لم يخرجوا عن اطاره، وكان الباحثون يصححون النصوص الشعرية، والنثرية والآثار العلمية والأدبية القديمة، ويقدمونها للطبع من دون الاهتمام بمضمونها.

رغم تصحيح عشرات الأشخاص خلال المائة عام الأخيرة لشاهنامة الفردوسي، وغلستان سعدي، وديوان حافظ، ومثنوي مولانا، وغزليات شمس الدين التبريزي، الا انّ الآثار المؤلّفة في مضمون هذه الآثار قليلة للغاية، بل وربما لم يكتب الأدباء الرسميون شيئاً في هذا المجال. كما تُعدّ الآثار التي ألّفها المثقفون بالأصابع، وطالما كانت على شكل اعتراض، وردود، ومؤاخذات، ونفي وإثبات.

فحينما فسّر فريدون هويدا وشاهرخ مسكوب بعض قصص الشاهنامة تفسيراً فرويدياً، لم يقل اي أحد شيئاً في ذلك التفسير. ولا تتوفر لدينا سوى كتابات قليلة جداً في مضامين شعر حافظ وسعدي ومولانا. ولا اعرف هل كتب فضلاء اللغة الفارسية شيئاً في نقد «خمسة» نظامي؟

يمكن حفظ النقد الصوري في ظل حالة الانفصام الثقافي، إذ لا تدخل للفكر فيه، كما تكفي مراعاة بعض التعليمات. ومع هذا لو ألقينا نظرة على تاريخ البحوث والدراسات لرأينا أن المرحلة الاولى منه اكثر ثمراً. وأصبحت شجرة البحوث في بلادنا ذابلة ايضاً، وقلما نجد في هذا اليوم شخصيات بمستوى بهار، وبديع الزمان، وفروزانفر، وهمائي، وفروغي، ووحيد دستكردي، وبهمنيار، وقريب، والقزويني، ومحيط الطباطبائي، ومجتبى مينوي، ويغمائي، وزرياب الخوئي، وزرين كوب، ولربما بلغ هذا اللون من البحث نهايته بنهاية الاستشراق.

اذا رأيتم في هذا التاريخ تعاقب جيلين او ثلاثة من النقّاد، وقيام الاجيال اللاحقة بتقليد الجيل الاول، فلا تعتبروا هذا دليلاً على الالتحام والاتصال. ولو رأيتم التحاماً ما، فهذا الالتحام بسبب نظام الاستشراق. فقد كان لهذا النظام بعض الفوائد ايضاً. اذن لا ينبغي الجحود، فلابد من شكر اولئك الذين اعدوا الكتب القديمة للنشر.

حينما ظهرت حالة البحث والتتبع، ظهرت صورة اخرى من كتابة التاريخ

الجديد. وكان تاريخ آدابنا وثقافتنا وفلسفتنا يُكتب على يد المستشرقين في بادئ الأمر، ثم أخذ باحثونا يقلدونهم في أعمالهم ويتخذونهم مثالاً وقدوة. ولا ادري هل استطاعوا التكامل باسلوب المستشرقين واغنائه في موضع او حل ما؟ هذا الشك يدل على اننا لم نهتم بالتاريخ كما يجب. ولم يكن وضع كتابة التاريخ افضل من سائر العلوم ولربما كانت مشكلاتها اكبر.

٧ ـ قال أحد المفكرين الاوربيين: يُعدّ كل تاريخ تاريخاً معاصراً. واذا كان هذا الكلام صحيحاً، فلن تُتاح كتابة التاريخ لجميع الأمم والشعوب. فبعض الامم انفصلت عن تاريخها القديم ولم تتصل بتاريخ آخر. فهؤلاء الذين ليس لديهم تاريخ معاصر، هل بوسعهم كتابة التاريخ؟

فالذين لا يعرفون هل تاريخهم ميلادي ام هجري ـ أي لا هُم يعاصرون أصحاب التاريخ الميلادي ولا حياتهم مستمرة في التاريخ الهجري ـ فما هي الحوادث والأشخاص والأفكار والمعارف التي يعاصرونها؟ فتأريخهم نقطة منقطعة عن الزمان، وربما لهذا السبب يتصورون الماضي والمستقبل نقاطاً منفصلة وغير متصلة بالزمان. فكيف باستطاعتهم كتابة التاريخ، في حين انّ التاريخ تذكار للفكر والقول والعمل والارادة، والتي هي امور تجري في الزمان وتتحقق فيه.

كتابة التاريخ، تجلت في بداية تاريخ تجديديتنا، على غرار الأدب والسياسة وغيرها من العناصر الحديثة. فكانت اولى كتب تاريخنا في العهد الجديد قد كُتبت من قبل بعض السياسيين مثل سبهر، ومشير الدولة، وفروغي، وتقى زادة. وليس بأمر عجيب ان يكتب السياسيون التاريخ. فقد كان «غزنفون»، احد أوائل كتّاب التاريخ، رغم انه كان قائداً عسكرياً وسياسياً. ولكن العجيب في الامر هو: لماذا اكتفينا بكتب من قبيل «ايران القديمة» لمشير الدولة، و «من برويز والى جنكيز» لتقي زادة، و «تاريخ المغول» لعباس اقبال، و «تاريخ الصفوية والزندية» لنصر الله فلسفي، ولم

يأخذ أحد على عاتقه مهمة كتابة التاريخ المعاصر بكماله وتمامه؟

طبعاً الجهود التي بذلها أساتذة التأريخ في الجـامعات، وبـعض الكـتاب والمثقفين غير الجامعيين، لاسيما المفكرين الايرانيين المقيمين خارج ايران، خلال الفترة الأخيرة، لا ينبغي الاستخفاف بها، ولربما كان بعضها دليلاً على إدراك الأزمة التاريخية، ولكن لو توقعنا من المؤرخ ان يقول لنا في اي زمان نحن نقف، وماذا حلّ بنا، وما هو الطريق او الطرق التي أمامنا، فعلينا ان نظل ننتظر.

الشعراء بوسعهم ان يتحدثوا لنا عن عمق الليل وضوء النهار، لكنهم غـير قادرين على تحمل مسؤولية المؤرخ المتمثلة في التأشير على النقطة التـي نحن فيها. فالمؤرخ والشاعر إنْ لم يكونا جارين، فلا يبعد بيت احدهما عن الآخر كثيراً، بحيث يستطيع ان يسمع كل منهما صوت الآخر، غير انّ لكـل منهما عمله الخاص ومهمته المحددة. فالناس بـحاجة الى الشـعر والشـعراء دائمـاً، لكننا بحاجة في هذا اليوم الـى مؤرخ يقول لنا اين نحن، ومـا هـي صلتنا بالماضي، وهـل انفصمت عرى الاتصال ما بين أجيال القرن والنصف الاخير ـ

٨ ـ قلما فكر المنظّرون والمفكرون الاوربيون والأمريكان في العالم غير النامي. فالغربيون ينظرون للعالم غير النامي مجرد معضلة سياسية واقتصادية، من دون التفكير في ما يحدث في هذا العالم وما هو الدور الذي سيلعبه ابناؤه في مستقبل العالم. فالمفكرون الغربيون يعتبرون العالم غير النـامي ضـاحية فقيرة تقع على اطراف الجزء المركزي للمجتمع العالمي، اي العالم الحديث، ولم يسأل أحد قط ـ حسب ما أعلم ـ عن حقيقة الوضع اللا تنموي.

طبعاً هناك بعض التعابير في الفكر الغربي خاصة بوضع الانسان، لربما هي قابلة ـ مع شيء من التساهل ـ للاطلاق على وضع العالم غير النامي. ومـن هذه التعابير التي لربما يراد بها وصف اوضاع العالم غير النامي، او للاقتراب

من حقيقة هذا الوضع على الأقل، هو تعبير «الاغتراب عن الذات».

لا شأن لنا بمعنى هذا التعبير من منظار علم النفس والعلاج النفسي، بل ونحجم حتى عن اطلاق المعنى الهيغلي او الماركسي او الوبري[1] على وضع العالم غير النامي، لأنّ كلاً من هؤلاء قد استخدم هذا الاصطلاح للتعبير عن وجهة نظره في الانسان. فهؤلاء لم يكونوا قد جرّبوا الوضع اللا تنموي، ولربما ما كان بمقدورهم ادراكه بالتجربة قط على غرارنا. فمع اننا في وسط حلبة التجربة الا انّ أفكارنا شاردة الى مكان آخر.

نحن كالغربيين، ولربما تقليداً لهم، نعتبر اللا تنمية مجرد قضية سياسية واقتصادية، ولهذا يحتدم بيننا جدال فارغ حول هل التنمية السياسية مقدمة ام التنمية الاقتصادية. وهناك من لا يرى اي معنى لهذا التعارض ويتحدث عن التنمية الراسخة. وهؤلاء المعتقدون بالتنمية الراسخة، رغم انّ كلامهم جيد لبعض الاعتبارات، ولكن يبدو انهم لم يمتحنوا اكثر من الآخرين الوضع اللا تنموي، لأن كلماتهم المثالية ونبراتهم الرومانتيكية تنم عن عدم ادراكهم لصعوبة طريق التنمية.

ابناء العالم غير النامي غرباء على ذواتهم، وما لم تتحول هذه الغربة الى قرابة ومعرفة، فلا الاقتصاد يتحسن ولا السياسة قادرة على اجراء ما تنوي اجراءه.

لا اريد التحدث عن موضع الحفاظ على البيئة، إذ انّ نصيب العالم غير النامي من التطور الصناعي والتكنولوجي هو الحرب، والدمار، واللا أمن، والاضطراب الروحي، بل والأوضح من الجميع هو تلوث الأرض، والهواء، والماء.

اذا كانوا يتصورون أنّ ثمة عاملاً جزئياً يقف خلف اللا تنمية ويكمن في

١ ـ نسبة الى ماكس وبر.

وجودنا او في زاوية من المجتمع، فهذا يدل على جهلهم بالوضع التاريخي. فالمجتمع ليس كالفرد الذي يكون مرضه مرضاً جسمياً عادة. فالمرض الاجتماعي مرض نفسي غالباً وعادة، ولذلك ينتشر في جميع الأجزاء. فحينما يتّسم جزء ما بالنشاط، تكون جميع الاجزاء نشطة، ولو دبّ الخمول والضعف الى جزء ما فلابد من توقع سريان ذلك الخمول والضعف الى سائر الأجزاء. واذا كان الأمر كذلك كيف نقول ماذا يحدث لو تمّ اصلاح الجزء الفلاني؟

قد يتصورون احياناً اننا لو قسنا مستوانا العلمي بهذا المقياس الدولي او ذاك، فسنحقق تطوراً في العلم والبحث. فالمجتمع الجديد قد ظهر بواسطة العقل الجديد. وكان ماركس يعبر عن هذا العقل بالعقل الديالكتيكي ويقول ان وضع المجتمع البرجوازي والطبقة العاملة غير منسجم مع العقل الديالكتيكي، ولذلك فالطبقة العاملة غريبة على ذاتها، اي انها غريبة على العقل الديالكتيكي والتاريخي.

كان ماركس يعتبر الرأسمالية انحرافاً عن هذا العقل وليست مظهراً له، ويتصور انّ ثورة البروليتاريا عبارة عن عودة اليه. لكن الثورة الماركسية وقعت في روسيا، أي في المكان الذي لم يظهر فيه عقل الحداثة بعد، ولم يكن لديه علم باغتراب البروليتاريا عن الذات، ولذلك لم تحقق هذه الثورة شيئاً، لأنَّ أبناء روسيا لم يكونوا لا عين الحداثة ولا الرأسمالية قد بلغت مرحلة من النمو بحيث تجعل البروليتاريا غريبة على ذاتها، اي على عقل الحداثة. ولربما كان ماركس قد أدرك على الوجه الصحيح انّ النظام البرجوازي والرأسمالي يدفع المرء للاغتراب عن الذات، لكنه اخطأ في العلاج، ولم تتحقق ثورة البروليتاريا قط.

ومهما كان تفسير ماركس للرأسمالية، فالاغتراب عن الذات في العالم غير النامي لم يكن ذلك الشيء الذي كان قد شخصه في عالم الرأسمالية.

فالعالـم اللا نامي ليـس عـالـم بـدايـــة تـاريـخ الرأسـمالية، اي رأسـمالية القـرون الثامن عشر والتاسع عشر والعشرين. بل ان اطلاق إسم عالم عـلى الوضع اللا تنموي، هو على سبيل التساهل، لأنَّ اللا تنمية تعبير عن وضـع الأمة التي انفصمت عن تاريخ وعالم ما قبل الحداثة، ولم تدخل الى ابواب عالم الحداثة. لذلك فهي تعيش في الغربة ولا توجد لديهـا دار كـي تسكن فيها.

قد يتصور المـرء فـي بـعض الأحـيان أنَّ بـمقدوره تشـييد دار تـتصف بالمحاسن القديمة ويمكن ان تتمتع بالمزايا الجديدة ايضاً. والخطر الكبير في ظل هذا الوضع الروحي والأخلاقي، هو السـقوط مـن العـالمين، أي عـدم الاستقرار لا في هذا العالم ولا ذاك.

نحـن نتكلم عن العقل كثيراً ونتصور انّ العـقل صـفة انسـانيـة. اي انـنا نخلـط بين العقل والذكاء الفردي. فالعقل ليس عقـل الافراد وانما هو عـقل العالـم. وحيثما وُجد العقل بلغـت الذكاءات ذروتها. فحينما يسكـن المـرء فـي العالم ويدور معه، لابـد ان يكون لديه ذكـاء وفكر ايضاً. امـا مـــن لا عالـم له فإنه وانْ كان لديه ذكاء لكنـه لن يستطيع استخدامه ما لم يـصبح صاحب عقل.

كان ديكارت قد وجد في فكره عقلاً قام به العالم الحديث. ويختلف هذا العقل عن عقل العالم اليوناني وعالم القرون الوسطى. فكان هذا العقل هو عقل الحداثة. وقد يستطيع كل انسان يدخل الى هذا العالم ان يحصل عـلى هـذا العقل. اما اولئك الذين هم خارج عالم الحداثة فلن يتاح لهم الانـتفاع بـهذا العقل او انّ النفع الذي يتحقق لهم ضئيل جداً.

افلاطون وأرسطو اللذان كانا مظهرين كبيرين للعقل، لم يكن عقلهما عقلاً حديثاً. ولو قُدِّر لهما ان ينبعثا من جديد بذلك العقل، وتقرر ان يساهما فـي تشييد عالم على مثال العالم الحديث، فـلن يسـتطيعا ذلك، ولربـما اصـبحا

غريبين على نفسيهما.

٩ ـ ما هو مصدر اغتراب العالم غير النامي عن ذاته؟ وما هي طبيعة تلك «الذات» التي يغترب عنها سكان العالم الثالث، الذي هو ليس بعالم في حقيقة الأمر؟ فهل «ذات» سكان هذا العالم هي مجموعة من الصفات التي يمتلكها آباؤهم قبل ظهور العالم الحديث، لذلك لابد من الرجوع الى الماضي من اجل التعرف على تلك الذات؟ الذات في وضع الاغتراب عن الذات، غير متعينة، ولا يُعرف هل هي موجودة في الماضي او في الحاضر، وانما هي شيء بوسع المغترب عن الذات الوصول اليه بل ويجب الوصول اليه. لكن أبناء العالم غير النامي لا يعلمون ما هي هذه «الذات» واين يمكن ان يجدوها.

تُطلق في بعض الأحيان كلمات جميلة حين التطرق الى هذه الذات او الهوية، كقولهم ان هويتنا تتألف من ثلاثة أجزاء: الايرانية، والاسلام، والحداثة. فهذا الكلام صحيح من جهة، ومثالي من جهة اخرى او انه عبارة عن توهم قيمي. صحيح، لأننا ايرانيون مسلمون ونعيش مع آثار ومنتوجات العالم الحديث، كما لسنا غرباء على العلم والسياسة وظاهر الفلسفة الحديثة. لكن علينا ان ندرك انّ هذا المركب مركب انضمامي وليس اتحادي. والتركيب الانضمامي لا يصل الى الوحدة، لذلك لا يصح اطلاق الـ«الذات» او «الهوية» على المركب الانضمامي. فقد نلاحظ في هوية اية امة اجزاء مما ذكرناه، لكنها اجزاء ليس بعضها في عرض البعض الآخر وانما احدهما «ذات»، والبقية «عرض».

لا اعتقد انّ هناك فرنسياً او ألمانياً يقول ان هويتنا مسيحية، وفرنسية او المانية، وحديثة. فالمسيحية امر عرضي في الحداثة. كما لا معنى للفرنسية او الألمانية في السياسة. اذن تؤلف الحداثة هوية ابناء اوربا الغربية وذاتهم، لأنهم

متعلقون بعالم الحداثة[1].

لا نريد ان نقول انه لا توجد مشاعر وطنية وقومية في اوربا او يمكن صرف النظر عن مشاعرهم القومية حين التحدث عن هويتهم، وانما نقول ان الهوية ليست عبارة عن جمع هذه المشاعر مع الصفات الاخرى. وقد يكون من الصعب جمع تلك الصفات مع بعضها أحياناً او قد لا ينسجم أحدها او بعضها مع غيرها. فليست هناك صعوبة في الجمع بين الايرانية والاسلام، لأنّ الاسلام لا يتعلق بأمة معينة او شعب خاص، ولكن ماذا بمقدورنا ان نقول عن العنصر الثالث، اي الحداثة؟

يقولون مثلما يمكن الجمع بين الايرانية والاسلام، كذلك يمكن الجمع بين احدهما او كليهما وبين الحداثة. ويبدو كلامهم هذا صحيحاً في ظاهره كما انّ رفضه يؤدي الى ظهور مشاكل كبيرة. فلو قيل ان الايرانية والحداثة امران لا ينسجمان، لكان ذلك اعترافاً بنظرية التفوق او الاختلاف العرقي والعنصري. فالحداثة ليست امراً خاصاً ببلد او شعب او امة، وانما بوسعها الانتشار الى جميع ارجاء العالم، وقد انتشرت الى حد ما. ولكن هل ينطبق هذا الحكم على الدين والحداثة ايضاً؟ وهل لدى الحداثة نسبة متساوية مع جميع الأديان؟

لابد هنا من عبور بعض المسائل الدقيقة الصعبة بشيء من التساهل والإجمال. فحينما نقول بأنّ الحداثة ليست امراً خاصاً بقوم او امة او بلد، لا نعني ان الحداثة حينما تنتشر تبقى القومية او الانشداد الى البلد واللغة والتاريخ، على نفس الصورة الاولى، بل نعني انّ الحداثة ورغم تغييرها

---

١ ـ العالم الاوربي ـ بل والعالم كافة ـ قلما يعير أهمية الى انّ غاليلو ايطالي، ونيوتن انجليزي. وكان لوثر وبيكون وديكارت رواداً للحضارة الحديثة، ولكن لا يحظى انتماؤهم الى بلدان مختلفة بأهمية كبيرة، رغم انّ كلاً منهم خدم لغته القومية. والأهم من ذلك ان «نيتشه» كان يريد ان يكون اوربياً كبيراً.

للنظرةالى الذات والماضي والتاريخ، لكنّ القومية لا تحول دون انتشارها. غير انّ قضية العلاقة بين الدين والحداثة شديدة التعقيد، لأنّ كـلاً مـنهما يـتميز بخطاب وفكر وسلوك. فهل يمكن وضع خطاب الحداثة الى جانب خطاب الدين؟ وهل يوازي كل منهما الآخر او يـنطبق عـليه؟ ذلك الذي يـقول انّ هيوتنا ايرانية واسلامية وعصرية، يجيب على هذا التساؤل بالايجاب ويقول: حتى إذا لم يكن هناك انسجام كامل بين الاسلام والعصرية او الحداثة، لكنهما غير متعارضين او متناقضين. ثم اننا رأينا كيف جُمعت الحداثة مع المسيحية، ولم تكن لديها مشكلة كبرى مع البوذية والشينتوية، فلماذا لا تـنسجم مـع الاسلام؟

اذا كان المقصود بالاسلام، الانتساب الى هذا الدين او إقامة بعض الفرائض وأداء بعض المناسك، بل حتى اجراء بعض قواعد التعامل، فليس بـالامكان التحدث عن التعارض. لكنّ الحداثة ـعلى اية حال ـ تظهر من خلال رؤية خاصة الى الموجود، وتنتشر من خلال هذه الرؤية ايضاً. فللحداثة قوانـينها وقواعدها وأخلاقها الخاصة، وانها لو ظهرت متباينة الى حد ما في ظل بعض الظروف المختلفة، فهذا التباين عرضي. فليس بالإمكان جعل الحداثة دينية، لأنّ العلمانية تؤلف صفةً ذاتية لها. فالعلمانية او اللا دينية امر أسـاسي فـي الحداثة الى درجة بحيث تحدّد حتى الحرية وتجعلها مشروطة. اذن إذا مـا اصبحت الحداثة جزءاً من هوية أمة ما، فلن يختفي الدين منها، لكنه يتحول الى مجرد دين فردي وشخصي.

يقولون المراد بالدين هو هذا الدين الفردي والوجداني. ولكنّ الحداثة التي تحوّل الدين الى دين وجداني وتغيّر نظرة النـاس الى تـاريخهم ومـاضيهم، وتوحد جميع الأشياء في العالم، كيف بمقدورها ان تكون جزءاً من اجـزاء هويتنا؟

الحقيقة هي ان القول بتكون الهوية من ثلاثة عناصر، عبارة عـن شـعار

سياسي لا صلة له بالهوية، واذا كانت له صلة، فهي صلة بالهوية المسجلة في بطاقة الأحوال المدنية. فالعالم الديني الحديث، امر لم يـفكر فـيه أحـد الى اليوم.

ما يمكن قوله هو لو تم إحياء العالم المسيحي، لفقدت الهـوية الفـرنسية والايطالية والألمانية بريقها، وظهرت الهوية المسيحية من جديد كـما كـان عليه الحال في العصر الوسيط. كذلك لو تم احياء العالم الاسلامي وتقوّم من جديد، فلن تنتفي الايرانية ولا العصرانـية، لكـنهما سـتنسجمان مـع النـظام الاسلامي.

الملاحظة المهمة هي: اذا كانت الهـوية هـي عـبارة عـن هـذا التـركيب الانضمامي، فما معنى الحديث عن ازمة الهوية؟ فنحن ايرانـيون ومسـلمون ويمارس أبناؤنا الألعاب الكومبيوترية في البيت، ولا توجد أية مشكلة، فهل تنتفي أزمة الهوية؟

الأزمة، ليست ازمتنا فقط كي يمكن حلها بسـهولة، فـقد خـرج وجـود الانسان بعيداً عن بيته، وأضاعت الشعوب القاطنة في البلدان غـير النـامية، بيوتها. طبعاً اذا كان المراد هو ان تعود كل امة ـ بما فيها نحن ـ الى خلفياتها التاريخية، وان نقيّم حداثتنا في ظل هذه الخلفيات، فهو كلام رصين يمكن التأمل فيه. فمشكلة جميع البلدان غير النامية هي المشاركة في النظام والعقل التكنولوجيين. فجميع الأمم تسعى لأن تكون لديها مؤسسة اداريـة سـليمة وفاعلة، وان تبلغ في العلم والبحث الدرجة التي بلغها العالم النامي، وتكون ذات تكنولوجية متطورة، وسياسة معقولة، وتعيش في اجواء الحرية. غير انّ هذه جميعاً صفات وميزات للمجتمع النامي الحديث.

اذن التنمية والحداثة، ذلك الشيء الذي يميل اليه الناس جميعاً، ولا يمكن لهويتنا من دونه ان تكون هوية. فالناس الذين لا نصيب لهم من عقل الحداثة، فهم بعيدون عن انفسهم وغرباء على ذواتـهم. فـالاغتراب عـن الذات الذي

تعاني منه الشعوب غير الغربية وان كان ذا صلة بضعفهم في اخذ العقل الجديد، لكنّ فقدان هذا العقل لا يبعث على الاغتراب عن الذات تلقائياً، لذلك لا يمكن عدّ اليونانيين والوسيطيين والمسلمين غرباء على ذواتهم. فلو لم يكن عقل الحداثة قد انتشر في فضاء جميع العوالم غير الغربية بدرجات متفاوتة، لربما استمرت تلك العوالم على التقاليد والسنن التي كانت عليها لقرون عديدة، او لانفتح طريق آخر أمامها. ولكن حينما هيمن هذا العقل على جميع اجواء الارض، انغلقت جميع الآفاق، بل جيئ حتى بالسنن والتقاليد التي تُعدّ قشور التواريخ والعوالم، كي توزن بميزان هذا العقل. في ظل تلك الأحداث ظهرت حالة الاغتراب عن الذات، فمنذ ذلك الحين خرج الناس من دار التقليد والسنّة، رغم حملهم للتقاليد على ظهورهم. لكنهم لم يصلوا الى دار الحداثة، وانما داعبت انوفهم رائحة الحداثة التي كانت فائحة في الفضاء وهم يجوبون صحراء التيه والحيرة.

اولئك الذين كان لديهم نصيب من الذوق والاستعداد، ادركوا حقيقة ما يجري من خلال تلك الرائحة، لكنهم لم يتمكنوا من التأثير لأنّ احداً لم يكن مستعداً لسماع كلماتهم. وحينما وصلت الحداثة، زرعت الفوضى والاضطراب في التقوى بدلاً من الهيمنة علي وجود الأفراد أو خلق إنسان جديد، الامر الذي ادى الى هشاشة الاتصال بالماضي، بحيث لم تعد السنّة القديمة محور الحياة، كما لم تشغل آداب الحداثة ورسومها، موضعاً افضل من السنن والتقاليد أو اكثر تأثيراً منها.

١٠ ـ هناك في هذا اليوم من يتحدث عن التعارض بين التقليد والحداثة ويتصور ان التقليد يحول دون ظهور الحداثة. غير أنّ سكان العالم غير النامي لا يعيشون اليوم وفق التقاليد والسنن القديمة، بل تجري أعمالهم وسكناهم، ومعاشرتهم، ومعاملاتهم، ومدارسهم وفق قواعد الحداثة. فالتقاليد لم تكن معرقلة للحداثة ولا موجبة لضعف قواعدها، ووقفت الى جانبها أيضاً.

ففي بداية تعاملنا مع الحداثة، لم تمنع التقاليد الاهتمام بـالادب والعـلم والفلسفة الحديثة، ولم يعترض أحد بإسم التقليد عـلى تـرجـمة «الفـرسان الثلاثة» لاسكندر دوماس، و «الاقتصاد» لسيسموند وغيرهما.

يقولون ان التقليد لا يعارض الحداثة وانما لم يفسح لها المـجال. وهـذه فكرة تستحق التأمل. لنر ما هو الشـيء الذي اتـى والشـيء الذي لم يأت. فالذي لم يأت ـ وإذا أتى لم يحظ بالاهتمام ـ هو روح الحـداثـة والوجـود الخاص الذي يتسم به الانسان الحديث، والذي أتى عبارة عن رسوم متفرقة للحداثة، لابد ان يتولى أداؤها اناس غير تـجديديين! اي ان التـجديدية او الحداثة التي تم تصديرها من اوربا الغربية الى العالم، عبارة عن جسم منفصل عن روح الحداثة. والجسم الذي يفتقد الى الروح، لن يكون لديه أي اتصال وارتباط، وينتهي الى التفسخ في نهاية المطاف.

اذا كانت رسوم وقواعد الحداثة في العالم النامي غير متصلة او مـرتبطة فيما بينها، ولا تنمو أو تنتشر، فهل السبب في ذلك انها تفتقد الى الروح؟ ما يمكن قوله هو اننا نشاهد في هذا اليوم ذهاب جميع الاطفال الى المدارس، وتضاعف عدد الجامعات ـ لاسيما خلال العقدين الأخيرين ـ بشكل مـلفت للنظر، وتزايد عدد الهواتف الثابتة والمحمولة الذي يُعدّ دليـلاً عـلى التـنمية والحداثة، بشكـل مـطرد، ودخـول الألعـاب والتسـليات الكـومبيوترية الى البيوت. كما أصبح العالم الحديث غريباً حتى عـلى عـقله ايـضاً، وأخـذت التباينات تقل تدريجياً، وتنتشر رسوم العالم النامي في الأرض: فلم يعد هناك أحد يأكل كما في السابق، وباتت الأزياء تتغير باستمرار. ويبدو انه لم يـعد هناك شيء من الحداثة، ظلّ الناس بلا حظّ منه.

جميع سكان العالم اقتبسوا جميع آثار الحداثة وإفرازاتها، لكنّ معظمهم لا زال مقلداً حتى في اعقاب مرور قرن ونصف. اي انهم لم ينطلقوا لمعرفة من اين جاءت هذه الرسوم والقواعد، وما هو الأساس الذي تقوم عليه. فلا زال

هنا وهناك من يقول لا شأن لنا بالأساس، بل علينا الاهتمام بالأشاء نفسها. هذا الكلام معناه انه لا زال بالإمكان تعليق الآمال على الثـمرة، حـتى وإن كانت الشجرة ذات جذور متآكلة! ولكن حينما تُشترى الثمار من السوق، فما هي الثمار التي يمكن تعليق الآمال عليها؟

لابد للعالم غير النامي وفق هذا المنطق ان يدور في سوق التجارة الغربية ويبتاع كل ما تقع عينه عليه. فجميع ما يتم تصديره من العالم الحديث النامي الى العالم غير النامي، عبارة عن بضائع اسـتهلاكـية. بـل حـتى الجـامعات والقانون والاقتصاد والتعليم والتربية هي بضائع او شبه بضائع، غير انّ مـدة استخدام بعضها طويلة. لكنّ البضاعة لا تنمو ولا تتطور مهما طال عـمرها، وانما تتقادم باستمرار وتفنى في نهاية الامر. فالمؤسسات الحديثة في العالم غير النامي شبيهة غالباً بهذا اللون من البـضائع، ولذلك نـراهـا تـتجه نـحو الاضمحلال بدلاً من النمو والتطور.

صحيح انّ المؤسسات الادارية والتعليمية، قد نمت وازداد حجمها، لكننا لا نعتبر هذه الزيادة في الحجم تطوراً، فإنها وإنْ لا تخلو من أهـمية، لكـنها تحققت بحكم الضرورة غالباً.

إذا لم نأخذ بكثير من كـلام المـحافظين الغـربيين المـعاصرين، غـير انّ فكرتهم القائلة بأنّ الحضارة الجديدة لم تشيد وفقاً لخطة او برنامج، تحظى بالأهمية. فقد ظهرت في الغـرب الجـامعات والتـعليم الحـديث والصـناعة والسياسة الجديدتين في وقت واحد، ونمت بشكل منسَّق ومترابط. بينما هذه جميعاً امور غير اصيلة بل مقتبسة في العالم غير النامي ووضع البـعض الى جانب البعض الآخر، من دون ان يكون هناك ترابط او انسجام فيما بينها.

السياسات التعليمية والادارية والحقوقية والاقتصادية والتكنولوجية فـي اوربا الغربية وأمريكا الشمالية، عبارة عن فروع لشجرة واحدة نما بعضها الى جانب البعض الآخر. اما في العالم غير النامي فقد ذبلت هذه الأغصان لأنها

انقطعت عن اصلها وجذورها. فحينما لا يوجد اي ارتباط او اتصال بين الاجزاء في وقت واحد، كيف يتاح لها الاستمرار او الالتحام التاريخي؟

انتشر تفكير وتقنية وقواعد ورسوم عالم الحداثة في العالم بصفتها اموراً ينبغي تعلمها واستخدامها. وكان مثقفونا الأوائل قد تعلّموا شيئاً من فلسفة اوربا وأدبها. وكان «آخوند زاده» يولي أهمية خاصة نحو النقد والانتقاد، لكنني لا أدري الى أي حد كان يدرك حقيقة النقد، وهل كان يعلم انّ النقد يمثل روح الفلسفة الحديثة وعالم الحداثة.

النقد بالمعنى الجديد يستلزم المواجهة، لكننا لا نجد في آثار وآراء مفكرينا المثقفين اية علامة على مواجهة الحداثة. فالفلسفة التي وردت بشكل متقطع، ادت الى إثارة التأييد والمعارضة، من دون الحفاظ على روح النقد. لذلك أوصى جميع اولئك الذين تعرفوا على الفلسفة الاوربية في بادئ الأمر، ان نتعلم الفلسفة، ولا زال بعضنا منهمكاً في هذه الوصية.

اولئك الذين تحدثوا عن أهمية النقد، حدّدوه بحدود رفض وإنكار الآراء والآداب. فالنقد مواجهة مع العالم لتغييره وليس لنفي او إثبات امر ما. كما انه ينظر الى المستقبل. لكن العالم غير النامي الذي تعرف على عالم الحداثة، كان يطلب ما فيه من نظام وأشياء، بل ويركز خلال ذلك على السياسة، وينطلق نحو الفلاسفة الذين اشتهروا سياسياً او هبّ بعضهم لمواجهة الكنيسة.

لابد ان نعلم بأنّ «فولتير» كان الفيلسوف الوحيد من فلاسفة العصر الحديث، الذي تحدث مثقفونا عن عمله وانجازاته. ويبدو أننا رأينا في مهاجمة الكنيسة ومحاربتها مثالاً للنقد، ودفعنا هذا المثال للغفلة عن الممثول.

التنويريون والمثقفون الاوائل في ايران، لم يشيدوا أساساً كي يبني عليه الآخرون. فقد جاء هؤلاء بعضهم في أثر البعض الآخر، وحتى لو كانوا قد علّموا الآخرين ـ ولا سيما السياسيين ـ شيئاً، لكنهم لم يصبحوا معلمين للجيل

الذي جاء من بعدهم. فالجيل الذي جاء في اعقابهم كان ينبغي عليه ان يبدأ من الصفر، واستمر هذا الوضع الى يومنا هذا الى حد ما.

في السنوات الأخيرة ظهر اهتمام بخلفية التعرف على عالم الحداثة، وانطلق البعض لطبع الكتب التي صدرت في بداية مرحلة التعرف. ولربما يدل هذا الأمر على التذكر، ولكن لم يتحقق الى اليوم اهتمام بالأمر التالي: لماذا كان الأبناء ينسون الآباء؟ اي لماذا لم تظهر الآصرة الروحية الأبوية ـ الابنية بين الاجيال المتعلمة والمتأثرة بالغرب خلال ذلك القرن والنصف؟

اعتقد انّ السبب في ذلك هو حدوث حالة الانقطاع والتمزق في الوشائج بين الأجيال. اي اننا نعرف أربعة أجيال على الأقل لديها آراء وأفكار متشابهة، ولكن قلما تعلموا هذه الآراء من اسلافهم او من معاصريهم.

بتعبير آخر: انا لا أعرف خلفاً لآخوند زاده وميرزا آقا خان. بل كان مترجمو الآثار الغربية يجهل بعضهم أعمال البعض الآخر او لم يعر لها اية أهمية.

فروغي الذي ترجم كتاب «المقال في المنهج» لديكارت، لم يشر الى افضل الملك الذي كان قد ترجم هذا الكتاب ايضاً، بشيء. كما لم يهتم افضل الملك بترجمة «العازار». اذن فهل نتوقع من مترجمينا المعاصرين الرجوع الى ترجمات محمد طاهر ميرزا اسكندري؟

الجيل الثاني من المثقفين الايرانيين، كان سياسياً في الغالب وكان لديهم تحرك في الثورة الدستورية. واذا كانوا قد ألّفوا كتاباً او رسالة او مقالاً، فانها تدور حول محور التاريخ والسياسة غالباً. ولم تكن تلك الكتابات متابعة لأعمال الجيل السابق. اما الجيل الثالث فكان جيل شباب الثورة الدستورية الذي كان يقف على رأسه كل من تقي زاده، وفروغي. قيل ان تقي زاده جاء في أعقاب ملكم وكان يكرر كلمته التالية باستمرار «علينا ان نكون غربيين من أخمص القدم وحتى هامة الرأس ومن دون لماذا وكيف». وكان يشير اليه

في بعض الأحيان لكنّ طريقه كان طريقاً آخر. فكان العمل الجوهري لتقي زاده هو البحث في التاريخ عموماً وتاريخ العلم الاسلامي خصوصاً بصرف النظر عن السياسة. ورغم انه كان يتفق مع ملكم في السياسة، لكنه امضى معظم عمره السياسي في تسيير حكومة الاستبداد.

من المناسب الاشارة الى نقطة سبق ان اشرنا اليها ايضاً وهي التوفيق بين الأفكار الليبرالية والاسلوب الاستبدادي. ولتوضيح هذه الفكرة نقول انّ الليبرالية[1] او التحررية لديها صورتان: الاولى تحررية ذلك الذي يتحدث عن الحرية ويتميز بالطبع التحرري. اي انّ كل ما يقوله عن الحرية، ممتزج في وجوده. والثانية تحررية ذلك الذي سمع كلمات الحرية فوجدها حلوة وممتعة، ولربما جعل نفسه ناطقاً باسمها لكنّ روحه روح استبدادية، او غير تحررية على الأقل.

لربما هذه التحررية المتجسّدة في الكلمات والألفاظ والمكرَّسة لخدمة الاستبداد عملياً، من صفات رجال السياسة في العالم غير النامي، ولكن يمكن العثور على أساسها في قلب السياسة الحديثة التجديدية.

فالحرية التي هي من لوازم الحداثة، تركز نظرها على السلطة والقوة، لذلك ليس عجيباً ان يتحدث السياسي عن الحرية لكنه يمارس اعمالاً استبدادية. ويمكن ان يصح هذا المعنى وينطبق على الحداثة. اي ان الكثير من مثقفينا استحسنوا الحداثة بالصورة التي عرفوها، لكنّ هذا الاستحسان ظل مؤطّراً باطار ادراكهم وعلمهم الانتزاعي ولم ينفذ الى روحهم فكانوا تجديديين وعصريين في الكلام، اما على صعيد العمل والممارسة فلم تكن عصريتهم ذات جذور بحيث تسمح لهم بمعرفة الطريق والعمل المنسجمين مع الحداثة.

1_ Liberalism

أما إذا كانوا سياسيين فلربما كانوا يتعاونون مع الاستبداد ويواكبونه[1].

التجربة التي مرّ بها تقي زاده وإنْ لم تكن جديدة، لكنها كانت اكثر وضوحاً من التجارب السابقة. ولا يمكن ان يُقاس بفروغي، ولكن لا ينبغي تجاهل الاختلافات فيما بينهما. فكلاهما كان من اهل الفضل والبحث. وكان أحدهما اكثر بحثاً في التاريخ والآخر في الفلسفة. كما كان الاثنان سياسيين. وكان فروغي يضفي على كلامه السياسي صورة حقوقية وأدبية. ولم يكتب شيئاً في الدعوة التحررية حتى في ايام الثورة الدستورية، وحتى حينما تحدث عن الحرية في كتاب الحقوق الأساسية، تحدث بلغة رسمية عن الحريات الواردة في لائحتي حقوق الانسان الفرنسية والأمريكية.

اما تقي زاده فقد كان يقيم كلامه غالباً على أسس فلسفية. واتخذ من التكتيك الذي قيل انه كان موجوداً لدى ملكم خان، استراتيجية لتطوير المجتمع الايراني. فكان يقول: «نحن بحاجة الى علماء مثل ابي ذر في التدين، ومثل البيروني وابن سينا في العلم من اجل صقل الدين الاسلامي بالعقل والعلم»[2].

وتحدث مع جمال زادة عن البروتستانتية الاسلامية. وكان يتحدث اكثر من فروغى احياناً عن العقل والرجوع اليه. ولكن حتى لو افترضناه خلفاً لميرزا ملكم خان، غير انّ هذه السلسلة لم تستمر. بل لم يكن يرضى ان نعتبره مقلداً لملكم خان. ولا نريد ان نتحدث عن نسبته بالسلف، ولكن نسأل: من هم اخلافه؟ ومن هم الذين قرأوا آثاره؟ لقد طُبعت مقالات تقي

---

١ ـ الم يكن «ملكم» سفيراً للشاه المستبد، و «آخوند زاده» في خدمة الامبراطور الروسي؟ فاذا قالوا انهما كانا يسعيان الى اصلاح الحكومة من الأعلى، فلابد من الشك في ذهنياتهم.

٢ ـ حسن تقي زاده، مقالات تقي زاده، ج ٩، ص ١٩٠، نقلاً عن تاريخ أسباب انحطاط الايرانيين والمسلمين» للدكتور داريوش رحمانيان، جامعة تبريز، ٢٠٠٣، ص ٢٣٥.

زاده، ولكن لم يقرأها دعاة البروتستانتية الاسلامية ولم يتعلموا منه شيئاً. وكان الدكور شريعتي يقول بصراحة انه لا يميل اليه.

بما اننا تطرقنا الى الدكتور علي شريعتي، لابد ان نقول بأنه كان يقول على سبيل الاشارة بأنه يسير على خطى جمال الدين الأسد آبادي وإقبال اللاهوري. وكانت وجوه الاختلاف بين اقبال اللاهوري، وتقي زاده، وكاظم زاده ايرانشهر، وجمال زاده، وكثير من مثقفي بداية القرن العشرين، اكثر بكثير من وجوه الاشتراك. فاقبال اللاهوري الذي كان يتحدث عن إحياء الدين كان يسعى الى حفظ الدين والتدين، اي لم يكن يريد تفسير الدين بالطريقة التي تمهّد الطريق للحداثة. اما تقي زاده فكان قد ادرك انّ مناهضة الدين امر غير عقلاني، لذلك لابد من التوفيق بين الدين والعقل الجديد كي يتاح السير خلف الغربيين وأخذ ما لديهم من رقي وتمدن من دون كيف ولماذا، وبعيداً عن الاجتهادات التي لا معنى لها[1].

هذه الطريقة الفكرية التي تميز بها تقي زاده، لم تجد تلميذاً او تابعاً معروفاً، ولم تؤثر هذه الاستراتيجية او الايديولوجية التي كان يعبِّر عنها بنبرة جافة ورسمية، على روح المثقفين وفكرهم.

لا تقولوا انّ تواجد تقي زاده في سياسة العهد الرضا شاهي، قد أسقطه من عيون المثقفين، فهل قرأ هؤلاء المثقفون كتابات كاظم زاده ايرانشهر؟ واذا كان هناك من قرأ آثار كسروي فلأنه كان يكتب كتابات جيدة في التاريخ، غير انّ معظم الصخب كان دينياً حيث أُثير حب الاستطلاع لدى البعض، والمشاعر الدينية لدى عدد كبير آخر.

مشكلتنا هي ان معظم ما أخذناه عن اوربا العصرية، كان ايديولوجياً. غير انّ تلك الايديولوجية كان ينقصها الاعتقاد والارتباط. ولم يكن ملكم وتقي

١ـ نفس المصدر، ص ٢٣١.

زاده هما الوحيدين اللذين كانا يعبّران عن الايـديولوجية بـلغة مـوضوعية، وانما لم يكن ميرزا آقا خان وروحي ـاللذان ضحيا بـنفسيهما فـي طـريق مقارعة الاستبداد ـ ايديولوجيين بالمعنى الصحيح لهذه الكلمة وانما كانا قد شاهدا عن بعد أشياء من القرن الثامن عشر الاوربي بعثت الاضـطراب فـي المرحلة الزمانية التي كانا يعيشانها. اي انهما لم يكونا لا في القرنين الهجريين الثالث عشر والرابع عشر ولا في القرنين الميلاديين الثـامن عشـر والتـاسع عشر.

حقيقة الأمر هي انّ بعض المثقفين الذين كان لديهم ادراك كبير واستعداد منقطع النظير، كانوا يعيشون حالة ما بين النوم والاستيقاظ وظلوا على هذه الحالة.

لم يكن هذا الوضع خاصاً بالجيل الاول من المثقفين، وانما كان الاخلاف يعانون من هذا الداء غالباً ايضاً. فاذا رأينا وجود بعض الارتباط بين جمال الدين الأسد أبادي، واقبال اللاهوري، ومحمد عبده، والدكتور علي شريعتي، فلأنّ الاعتقاد الاسلامي حل محل الحركة نحو الحداثة.

صفوة القول هي ان الحداثة التي ادركها الجيل الأول من المثقفين، لم تكن قوية الى ذلك الحد بحيث تستطيع الانتقال الى الجيل اللاحق. واقتبس هذا الجيل الأشياء ناقصة من اوربا ولم يستطع ان يكون مـعلماً لخـلفه. او فـي الحقيقة انه لم يستطع ان يجد خلفاً، ولازلنا نكرر الى اليوم كلمات الاجيال السابقة.

من الصعب جداً إصدار حكم في الربع قرن الأخير. وأنا لا أدري هل حلّ الاتصال محل الانفصام ام لا، لكنّ الظاهر من الأمر هو انّ الحداثة بأسـرها جُمعت في التكنولوجيا وامتدت الى سائر ارجاء العالم من خلال قهر خفي او جلي، وأخذت تقتلع الموانع والعقبات من الطريق بأية طريقة حتى وإن كانت جنونية او حمقاء.

حينما يجتمع العلم والفكر، والاخلاق، والحرية، والعدل، والقهر والحب، في التكنولوجيا، فهل هناك ارتباط او أمل سوى توهم تنمية التكنولوجيا؟ فالعالم المعاصر ليس مجنوناً ـ إذ الجنون اقرب الى البراءة ـ وانما أحمق. فحينما لا يوجد اتصال او ارتباط فما معنى العقلانية؟ سيكون كل مكان ميداناً كي تصول فيه الحماقة وتجول. وهي حماقة لا تود إسمها الحقيقي، ولذلك قد تطلق على نفسها إسم «العقل» في بعض الأحيان، بل وتنتحل أسماء والقاباً شريفة اخرى.

العالم الذي تتجدد انجازاته التكنولوجية باستمرار، هل يدع فرصة للتأمل والمكث؟ وهل هناك معنى للاختيار في هذا العالم؟ فلابد من تقبل الآثار والقواعد وحتى الرسوم الثانوية لهذا العالم من دون ادنى تردد. فبالأمس حينما كان ميرزا ملكم خان وتقي زاده يطالبان بأخذ اصول الحداثة وقواعدها من دون مكث، كان هناك من يقول كيف ولماذا. ولا زال هناك في هذا اليوم من يعتبر هذا الكلام استسلاماً سياسياً لسلطة الغرب، لكن المهم في الأمر هو انّ تلك التعليمات، لم تعد تعليمات يُعمل بها او لا يُعمل. فالجميع يشاهدون عن كثب انّ عجلة عالم التكنولوجيا تتحرك بسرعة، بينما القرارات والقواعد التي توضع في مركز هذا العالم، بات يُنظَر اليها في الاطراف والحواشي على انها كمال من الكمالات، من دون العمل بها.

١١ ـ لربما تقولون انني بالغتُ بعض الشيء في الحديث عن انفصام تاريخ المثقفين الاوائل، ولكن اليس هناك اتفاق ووضوح في انّ المجتمع غير النامي لا يمتلك فرصة للتأمل والمكث، ويبحث دائماً عن الإكسير الذي يفتح بوجهه جميع الأبواب، ويفتش عن شيء يلقي على عاتقه كل ما حدث من فشل وإخفاق. بل وقد يتصور في بعض الأحيان انه لن يبلغ الهدف إذا لم يأخذ ويعمل بالرسوم والقواعد والآداب الخاصة بالتنمية السريعة للتكنولوجيا. ومهما كان الانجاز الذي حققته التنمية السريعة للعالم والتكنولوجيا ـ لا سيما

للعالم غير النامي ـ فقد كان مقترناً بجهل مركب جديد لا يمكن ان نجد نظيراً له في تاريخ النوع البشري. ورغم انّ هذا الجهل المركب يتعلق بالمرحلة الأخيرة لعالم الحداثة، فقد كانت الدول غير النامية، ذات النصيب الأكبر منه. والحقيقة هي انه لا يوجد شيء في العالم النامي، لا يمكن ان نجد له أثراً في العالم غير النامي.

اولئك الذين يقولون اننا في مرحلة بداية الحداثة ولا شأن لنا بمرحلة ما وراء الحداثة، يتصورون انّ تاريخ الحداثة في العالم غير النامي ينبغي ان يطوي نفس المراحل التي سبق له ان طواها في العالم النامي. غير انّ الأمر ليس هكذا قطعاً. فنحن لدينا في هذا اليوم عالم واحد ومتقطع في نفس الوقت. فحينما كانت الحداثة نشطة لم يكن العالم بأسره قد عرف الحداثة او لم يقبل عليها. وفي مطلع القرن التاسع عشر كان سكان بعض مناطق في العالم لازالوا محتفظين بثقافتهم وحضارتهم القديمتين. ومنذ ذلك الحين سرت الحداثة الى جميع أرجاء العالم وتركت تأثيرها على الثقافات. وتُلاحظ آثار الحداثة منتشرة في كل مكان هذا اليوم واكتسب العالم صورة واحدة.

الآثار السيئة والحسنة الناجمة عن التطور السريع للتكنولوجيا اخذت تصل الى جميع أرجاء العالم، ولربما يظهر أثر من هذه الآثار بشكل أكبر في البلدان والمجتمعات التي تقول انها في المراحل الاولى من الحداثة. فهذه البلدان غير مخيرة في ان تطوي مراحل تاريخ الحداثة بشكل تدريجي، لأنّ مصير تنمية التكنولوجيا يتحدد في مركز هذا العالم. طبعاً إذا كان بود البعض ان يطلقوا على الفرض والضرورة إسم الاختيار والحرية فهم أحرار في ذلك، ولكن علينا ان نعلم بأنّ عالم الحداثة عالم واحد، يتجه كل شيء فيه ـ بدءاً بالعلم والبحث وانتهاءاً بالرياضة والتجارة والسياحة ـ نحو المركز، وتنبعث آثاره من المركز.

الناس يتلقون نصيباً من المركز بما يعتمد على قابليتهم واستعدادهم

ويسعى الجميع كي يكونوا أعضاء جيدين في هذا العالم، وتنفيذ التعليمات والقواعد على الوجه الصحيح ومن دون نقاش. ولكن من الواضح انّ القابليات محدودة، ولا ينجح الجميع بدرجة واحدة.

المهم هو ان يشترك الجميع من اية قومية وطائفة ودين في هذه المسابقة من دون ان يوجد اختلاف بين المتدين وغير المتدين، وبين الاصفر والاسود والأبيض، واليمين واليسار، فالحداثة غير مقيَّدة في انتشارها باليميني واليساري والليبرالي وغير الليبرالي. وتعمل على تغيير الخصوصيات العرقية والجغرافية والدينية والثقافات الوطنية والقومية بحيث لا تكون عقبة في طريق تطبيق قواعدها وتعليماتها.

ولا شك في ظهور ردود افعال في مواجهة هذا الوضع، لأنّ الناس الذين لم تكن لديهم اية معرفة بالحداثة قبل خمسين عاماً، عليهم في هذا اليوم ان ينظروا الى حصيلة ما تحقق خلال اربعمائة عام من تاريخ التجدد على انه كمال حياة الانسان. ومع أنّ هذا الطلب ظاهر في كل مكان، لكنه قد لا يكون مقترناً بالاستطاعة. ويعود انفصام العالم، الى هذا العجز ايضاً. ولكن كيف يمكن ان يوجد الطلب ولا توجد الاستطاعة؟

حينما اصبح طلب الحداثة صريحاً في القرن الثامن عشر، كان لدى اوربا الاستطاعة ايضاً. (وبتعبير أصح: كان ذلك الطلب عين الاستطاعة. فهل هذه الاستطاعة خاصة بالاوربيين والغربيين؟ وهل انّ ابناء العالم غير النامي لا تتوفر لديهم القابلية لبلوغ الحداثة؟

هذا الأمر لا صلة له باستعدادات الناس، اي انهم غير مسؤولين عن هذا الضعف. فطلب العالم الراهن ليس نفس طلب بداية تاريخ الحداثة. وكان بُناة الحداثة قد طلبوا وأرادوا تشييد عالم الحداثة. اما في هذا اليوم فلا تستطيع ارادة الناس تحقيق التكنولوجيا. فارادة التكنولوجيا تحققت في خارج وجود الناس، والعالم تابع لهذه الارادة. فإذا لم يكن استهلاك الاشياء التكنولوجية

تحت تصرف الانسان، فكيف يمكن التحدث عن القابلية والاستطاعة؟

طلب سكان العالم عبارة عن طلب التكنولوجيا. وهذا الطلب هو الذي يحرك العالم. فسكان العالم الثالث ليست لديهم قابلية التطور المنسجم مع طلب التكنولوجيا، كما لا يستطيعون التخلي عنها. لذلك فغالباً ما يكون طلبهم وهمياً. او من الافضل ان نقول بأن ذلك الطلب يواجه مانعاً من جهتين:

حينما ننظر الى الداخل، نلاحظ عدم وجود الطالبين المستعدين للانصياع لقانون التكنولوجيا أو الذين يطيقون نظامها، كما أنّ شبح قانون التكنولوجيا قد ادخل الاضطراب الى النظام السابق. لذلك تعرض العالم غير النامي للتمزق تاريخياً وثقافياً او أضحى الارتباط بالماضي ضعيفاً جداً، بحيث باتت حتى الفصائل الوفية للتقليد، تنظر اليه من زاوية تكنولوجية.

اما في خارج دائرة المناطق غير النامية، فالملاحظ هو انّ القوة التكنولوجية أصبحت صعبة المنال. بل حتى انّ الرغبة في البحث التي تعم العالم والتي ينبغي ان توظَّف لخدمة التكنولوجيا، تؤدي في الواقع الى جمع نتائج البحوث في مركز القوة التكنولوجية. والقوة التكنولوجية لا تميل لأنْ تكون مرتبطة او تابعة لشركة مساهمة. ولا ريب في انّ البلدان المحيطة ليست بلا نصيب، ويتمثل هذا النصيب في تلك الأرقام التي تُعطى لها. او بتعبير أصح: انّ حصة البلدان غير النامية هي فقط تلك الأرقام التي تقدمها مكاتب البحث والتكنولوجيا. وكم هم قانعون او قليلو التوقع أبناء البلدان غير النامية حينما يعوّلون على هذه الأرقام ويتباهون بها، بينما لا زلنا نعيش النزاع الوهمي التالي منذ قرن ونصف: ما هو الشيء الذي جعلنا متخلفين عن القافلة البشرية؟

١٢ ـ علاقة العالم غير النامي بالعلم هي بالشكل الذي يمكن لعلماء هذا العالم الانطلاق في تعلم العلم حتى مراحله الأخيرة، ولربما يتفوق بعضهم حتى على علماء العالم النامي، لكنهم حينما يريدون تطبيق هذا العلم في

العالم غير النامي يصطدمون بجدران صلبة.

في مثل هذه الحال بدلاً من التساؤل عن مصدر هذا الجدار المانع، يبحثون عن شيء ما كي يحمّلوه مسؤولية التقصير. لذلك نرى أنّ اوائل دعاة الحداثة في بلدنا، القوا ذلك التقصير او الذنب على عاتق الخط الفارسي. وهناك من كان يرى انّ الايمان بالخرافات هو السبب في عدم تحقق الحداثة، حتى ان بعضهم امتد برقعة الخرافات الى الاصول العقائدية والأعمال العبادية.

وسادت في فترة ما عن جهل او عمد، فكرة التفوق العنصري والإصالة العرقية، ولا زالت هذه الفكرة معشعشة في اذهان البعض. ويعتقد آخرون في هذا اليوم بما فيهم عدد من المفكرين انّ الفلسفة تحول دون نشر العلم والتكنولوجيا.

نحن لدينا ـ وكما ذكرتُ في موضع آخر ـ ثلاثة انواع من الفلسفة: الاولى فلسفة تمثل تكراراً لكلمات الفلاسفة الماضين وتُعلَّم بصورة علمية على غرار الفيزياء والفقه. وهذه الفلسفة قليلة النفع والضرر عادة. والثانية تأتي ضمن الخطابات الايديولوجية ولتبريرها. وضرر هذه الفلسفة اكبر من نفعها عادة. والثالثة هي الفلسفة التي تسأل: اين نحن؟ وماذا لدينا؟ وماذا نفعل؟ والى اين نمضي؟ وما هي عدتنا خلال الطريق؟ فهذه الفلسفة ليست تفنناً، وانما هي ضرورية من اجل الحياة.

النوعان الاول والثاني من الفلسفة لا يحولان دون العلم والتكنولوجيا وليس بمقدورهما ان يلعبا هذا الدور. اما النوع الثالث فليس من عداد العلوم ولا من سنخها، ولا يمكن من دونه أنْ يظهر العلم والتكنولوجيا.

هل الذين يحلمون برقي العلم والتكنولوجيا، يطلقون على الصديق والرفيق إسم العدو وقاطع الطريق؟ فاذا كانوا يتصورون انّ الفلسفة ليست من دون فائدة فحسب وانما تطرح بعض التساؤلات التي من المتعذر الاجابة عليها ايضاً، فانهم لا يفقهون الفلسفة حقاً ويظلمونها. فهم يقولون انّ المسألة

التي لا تُحلّ لا ينبغي طرحها. ونحن لا نريد الخوض في هذا البحث لأنه بحاجة الى فرصة كبيرة. لكننا نقول: اذا كان لا ينبغي طرح السؤال الذي لا إجابة عليه، اليس من الأولى ايضاً عدم طرح الكلام غير المبرَّر الذي لا يمكن توضيحه؟ فأولئك الذين يقولون انّ الفلسفة لا معنى لها ومضرة، وتطرح تساؤلات لا إجوبة عليها، عليهم ان يعلموا انّ السؤال الفلسفي، ليس صادراً من شخص لديه حب الاستطلاع، وانما من قبل شخص يقف في مواجهة السؤال. فلا ينبغي الخلط بين هذا السؤال وبين المسائل العلمية. فالنظرة السابقة نحو الفلسفة ناشئة من عدم التمييز بين السؤال الفلسفي والسؤال العلمي. بينما السؤال الفلسفي يفتح الابواب ويشق الطريق كما يكشف لنا عن الإمكانات. فالفلسفة التي تقول لنا اين نحن، ومن اين وصلنا الى هنا، توثق وشائج الارتباط بالماضي، وترسم لنا خط الانطلاق نحو المستقبل او تضئ -على الأقل- الطريق الذي أمامنا.

اولئك الذين يعارضون الفلسفة، غالباً ما يشاهدون الصورة الاولى لها من بعيد، والفلسفة لا تخرج عندهم عن إطار هذه الصورة. ولو افترضنا انّ الفلسفة هي هذه الصورة فحسب، فعلى مفكر العالم غير النامي ان يحذر من انحدار العلم الى نفس الوضع الذي انحدرت اليه الفلسفة، مع الفارق التالي وهو انه لم يدّع أحد قط انّ الفلسفة يمكن استخدامها في مكان ما لهدف ما، بينما العلوم الدقيقة علوم استخدامية بالذات.

لا ضير فيما لو لم يتحقق استخدام للفلسفة، ولكن ماذا يمكن ان يقال في علم الأرض، والميكانيكا، والكهرباء، وغيرها، وإذا لم يتم استخدامها او كان لها استخدام قليل؟ فاذا كان على استاذ الهندسة ان يدرِّس مثل استاذ الأدب والفلسفة، وينبري طلبته لممارسة الأعمال غير الهندسية، فما هو الفرق بين الفلسفة الجافة والهندسة غير المستخدمة؟ وإذا رغب المهندسون في التوصل الى طريقة لحل مشكلات المجتمع، فمن الأفضل ان يبدأوا من دراسة الوضع

الذي هم عليه ومدى علاقتهم بالعلم والبحث والتكنولوجيا والتنمية. فإذا لم يكن لديهم موضع معين في تكنولوجيا وتنمية البلاد، فلابد لهم من التفكير في ذلك الموضع. وليس بمقدور أحد ان يستولي على هذا الموضع، لأنه يجب ان يُصنَع. ولربما ليس بوسع المهندسين صناعة ذلك الموضع او تشييده من دون الاستعانة بأهل الفكر، ولكن لابد من التفكير بتشييده.

اولئك الذين يتصورون انَّ الصديق هو الذي اخرجهم من الدار، يرتكبون خطأً فادحاً يلحق الضرر بالروح والفكر، ويبعث الخلل في الادراك والانصاف اللذين هما شرطان أساسيان في العلم والعمل الصحيحين.

في المجتمعات غير النامية، لا نلاحظ انفصام الوشائج الطولية والتاريخية فحسب، وانما هناك عدم ارتباط وانسجام بين افراد العصر الواحد. ولربما لا يوجد مثل هذا الانسجام بين اعضاء وجوارح الفرد الواحد، او بين يده ولسانه وفكره. فيجب على الفلسفة ان تعرّفنا على هذا الوضع وتدلنا على طريقة الخروج منه او تُعدّنا للخروج.

١٣ ـ قلتُ قبل ذلك ان الوجه المشترك بين دعاة حداثتنا هو البحث عن مفتاح لفتح ابواب الحداثة والسعي للعثور على المقصر في عدم بلوغ الهدف. ولربما حينما يرى القارئ انني اؤكد على أهمية وضرورة الفكر الفلسفي، سيقول انّ هذا شبيه ايضاً باصلاح الخط الفارسي وتقوية اللغة والتقوى الخ. فإذا كنت أقول انّ مجرد تعليم الفلسفة في المدارس والجامعات امر كاف للتخلص من المشكلة، فسأكون في عداد اولئك الذين يبحثون عن واسطة لايصال الحداثة الى دارهم، لكنّ رأيي ليس انّ دراسة الفلسفة تفتح الطريق وتمهدها، وتزيل الموانع والعقبات.

اولئك الذين يرون انَّ الفلسفة لا طائل فيها وزائدة، بل ومعرقلة، يعنون تكرار كلمات الفلاسفة سيما القدماء، لكنّ الفلسفة ليست كلاماً تكرارياً ولا تكراراً لكلمات قدماء الفلاسفة. كما لا يجب الخلط بينها وبين قضايا

وموضوعات العلوم الجزئية. فالفلسفة تسأل لماذا هكذا، وتتحدث عن الإمكانات، والقابليات، واللا قابليات، والاتصالات، والانفصامات. وفي الفلسفة تكون جميع الامور مرتبطة فيما بينها، ولا يوجد أي شيء غير مرتبط.

للأسف أنْ يقول بعض المهتمين بالفلسفة: بما أنّ الفلسفة تتحدث عن الماهية وعن الاتصال والارتباط، فانها تقصينا عن العلم، لذلك علينا الّا نهتم بالاتصال. وقلّما انطلق صوت معارض لهذا الكلام الغريب، ولو انطلق مثل هذا الصوت، قالوا: لا تسمعوه لأنه فلسفة ورؤية كليّة، والكليّة أمر خطر!

لربما يكمن في هذا الكلام نوع من حسن النية تصوراً منهم ان الكليّة تستلزم رفضاً للحرية الفردية واعترافاً بالشمولية[1]. فنحن نجعل لأنفسنا روابط وهمية من اجل إخفاء الارتباط الحقيقي وإنكاره. فالحرية الفردية لا تُعطى للأفراد، وانما للمجتمع الذي يمكن للفرد ان يتمتع فيه بالحريات، وما لم يتحقق هذا المجتمع، لن يكون هناك اي معنى للحرية الفردية.

الحرية الفردية تقوم على فلسفة او عدة فلسفات، وليست خاصة بالتاريخ الحديث او العالم الحديث. فهذا العالم شمولي بالذات، وليست الشمولية امراً عارضاً عليه. واولئك الذين يتصورون انّ الشمولية قد ظهرت في روسيا أو المانيا النازية، انما هم سياسيون، وينظرون لجميع الأشياء من منظار السياسة. والشمولية السياسية عبارة عن إرباك نظام المجتمع الجديد وتدخل السياسة والحكومة في فرض نظام تصنعي زائد، وإلّا فالحرية الجديدة لا يكون لها معنى إلّا في المجتمع الشمولي، ما لم تبلغ الامور حداً بحيث يحل تدخل الحكومة محل النظام الاجتماعي واشراف المجتمع.

المرء يفكر ويعمل من خلال علاقته بالآخرين واستناداً الى المدار الذي

1_ Totalirism

يدور عالمه حوله. ولا ريب في ان التفكير يحصل عند المفكر على انفراد، لكنّ هذه الانفرادية لا تتحقق له من دون وجود الآخرين. فالمفكرون هم لوحدهم ومع الآخرين في وقت واحد. والفلسفة تعلمنا ما هو التنسيق والانسجام، واين هي حالة اللا انسجام، وكيف يمكن التغلب عليها، وتدفعنا نحو التفكير فيما لدينا وما بمقدورنا ان نفعله. فهذه الفلسفة ليست تعليمات خاصة او وصفة مكتوبة، وانما هي دعوة للاستعداد من اجل وضع القدم في الطريق. وهذا يختلف في حقيقة الامر عن التصور بأنّ الطريق معلوم، والسير فيه سهل، وانه لو كانت فيه بعض العوائق فبمقدور الحكومة او السياسة ازاحتها.

والحقيقة هي ان الحكومة مهما كانت قوية وجريئة في الجزئيات، لكنها لن تكون قوية في البناء الكلي وفي ما يعبَّر عنه بالبناء الحضاري، إلّا اذا كانت ترتكز الى رصيد فكري. فالحكومة تدير عالمها، وتنتفع بفكر عالمها.

فإذا كنتُ قد قلتُ انّ الدخول الى عالم الحداثة يستلزم الاشتراك في فلسفة الحداثة وعقلها لاسيما مع تأكيدي على الفكر الفلسفي، لم أقصد قط انّ هذه المهمة تتحقق من خلال مطالعة كتاب او كتابين في الفلسفة. فالفلسفة ليست وسيلة، ولا يمكن استخدامها لبلوغ هدف ما، وانما يجب التقرب منها. فنحن لا نكتسب الفلسفة، او بتعبير أصح: نحن لن نصبح من اهل الفلسفة بمجرد اكتسابها. فالفلسفة لن تعالج مشاكلنا إلّا اذا اتحدنا معها.

١٤ ـ لنعد الى موضوع الانفصام التاريخي. فهذا الموضوع لم يُثَر في مكان ما ولم يُناقَش من قبل أحد الى اليوم. ولا امتلك في هذا المقال الفرصة للتحدث عنه بأكثر مما سبق. لذلك اتمنى أن يتم تناوله من قبل الآخرين وان يبحثوا عن إجابة على السؤال التالي: لماذا لم يتحقق في تاريخ حداثتنا تطور منبثق من الداخل، بصرف النظر عما تحقق بفعل الضرورة الخارجية، بينما يمثل التطور، الأصل الأساسي في الحداثة؟

من اجل الّا يحدث خلط بين الانفصام التاريخي وبين موضوع اغتراب الاجيال الذي يحظى بأهمية كبيرة جداً ويشغل بال المربين وعلماء النفس والاجتماع، أشير مرة اخرى الى ماهية الانفصام التاريخي، وأهميته، ولماذا يجب تناوله.

الحداثة عبارة عن أمر شامل، ولربما يمكن القول انها قد جمعت في التقنية. لكنها لديها من زاوية اخرى فلسفتها، وعلمها، وتكنولوجيتها، وسياستها، وحقوقها، وثقافتها، وآدابها الخاصة. فهذه ليست اجزاء مستقلة ومتفرقة، لكنّ الحداثة لم تنتقل الى الخارج بصورتها المترابطة الكلية التي ظهرت فيها في المركز. وحينما ظهرت آثار التقنية والسياسة، أحدثت هزة في جميع ارجاء العالم، ورأت شعوب العالم بعض مظاهرها فأقبلت عليها وطالبت بها. فكان هذا المظهر والطلب طريقاً نحو الحداثة من جهة، وبعثاً للاضطراب في النظم والآداب السابقة من جهة اخرى، لكنه لم يكن طريقاً يصل الى قلب الحداثة ومركزها.

يتصورون عادة انّ التقاليد والسنن حالت دون قطع طريق الحداثة. ومن الواضح انه لا يمكن نقل اي نظام الى اي مكان بحيث يمكن ان يحل محل اي نظام، لكنّ الحداثة كانت لديها القوة التي استطاعت بها ان تكتسح جميع نُظُم القرون الوسطى، وتشيد بدلاً منها نظماً جديدة في المعاملات، والحقوق، والسياسة، والانتاج، والاستهلاك، والتعليم والتربية، وفي الحياة عموماً. وهذا معناه انّ تقاليد وأعراف القرون الوسطى لم تقف حجر عثرة في طريق الحداثة.

حين التساؤل: لماذا لم يقف نظام وتقليد القرون الوسطى سداً بوجه النهضة الاوربية والحداثة؟ يقولون: كانت الكنيسة ضعيفة وفاسدة ولم يكن لديها حظ من العلم، لكنّ الثقافات الاخرى كانت لديها قوة أكبر ولذلك لم يكن من السهل ان تستسلم للحداثة.

اعتقد انّ هذه الإجابة خطابية، بل خطابية غير محمودة، سيما وأنّ قائليها لا يعتبرون الحداثة أمراً غير مطلوب، بل يقولون إذا كان الدين قد تقيّد في الحداثة فالسبب في ذلك هي الكنيسة، وكأنّ أحداً جاء هكذا فاتخذ سياسة إقصاء الكنيسة عن الميدان او عن مركز دائرة الهيمنة والتحكم.

الحداثة لم تتحقق بهذه السهولة، وانما ظهرت على شكل فكر وارادة وعلم وسياسة وقوة تصرف في الموجودات فحلّت محل النظام السابق. فكانت هذه الصورة للحداثة تجد موضعها في اي مكان ذهبت اليه. لكنّ الحداثة التي شهدها العالم غير النامي كانت عبارة عن أجزاء منتزعة من كيان الحداثة.

اقول بعبارة أصح: قبل ان تتحقق سياسة الحداثة وتكنولوجيتها على صعيد الواقع، لم يكن أحد من ابناء العالم يعرف الحداثة ويفقهها. ولكن حينما ظهر هذان المظهران ـ اي السياسة والتكنولوجيا ـ اتجهت انظار ابناء المناطق البعيدة عن مركز الحداثة اليها. لكنهم كانوا لا يعلمون ولم تكن لديهم النية في ان يعلموا من اين جاءت هذه السياسة والتكنولوجيا وما هي خلفياتهما وضرورياتهما. فبعثت السياسة والتكنولوجيا الجديدتين الاضطراب في العالم القديم من دون ان تتوفر الأرضية الضرورية لاستقرارها فيه. فكان ذلك الوضع في منتهى الخطورة لأنه كان بمقدوره ان يؤدي الى الانفصام عن الماضي وعدم الالتحام بالحداثة.

تاريخ الحداثة لتلك المجموعة من الشعوب غير المؤسسة لها والتي استعارت بعض آثارها ونتائجها من الغرب، تاريخ من نوع آخر، بل ليس تاريخاً. فلم تكن لهذا التاريخ جذور وانما كان مجموعة من الأزهار والنباتات التي تم شراؤها من البستاني لتزيين الدار. ولم تكن هناك اية علاقة بين تلك الازهار ايضاً، لذلك حينما كانت تذبل وتموت، يؤتى بأزهار ونباتات اخرى بدلاً منها.

الا نلاحظ في تاريخ حداثتنا، كيف كان يبدأ كل جيل من جديد متجاهلاً

كل ما قاله او كتبه او انجزه الجيل الذي سبقه؟ فلم يفكر اي جيل في كيفية بلوغ الحداثة، وانما كان يسعى لجلبها فقط. لذلك: اولاً لم يكن هناك أي هدف، ثانياً كان يتحدث كل أحد عن الحداثة ويطلبها بمقدار فهمه لها.

بتعبير أصح: انّ فهمنا للحداثة لم يكن فهماً، وانما كان نوعاً من الادراك الحسي المصحوب بالرغبة فيها. ولم يكن هناك اي نوع من الارتباط بين تلك الادراكات التي هي من بين الامور النفسية الفردية والاجتماعية، لذلك من الحتم الاّ يكون للأجيال اللاحقة اي ارتباط وصلة بما ادركته وقالته الاجيال السابقة.

الحداثة لم تكن عندنا شيئاً يجب ان نفكر فيه، وانما كانت مجموعة من الرسوم التي إما تعجبنا او لا تعجبنا. ولا شك في انّ الاعجاب وعدم الاعجاب أمر نفسي وفردي ولا يتمتع بحالة الديمومة. فهذا الوضع هو ما يمكن التعبير عنه بالانفصام الثقافي والتاريخي، بحيث لا يصبح فيه اي شيء شرطاً لأي شيء آخر، مع عدم وجود انسجام وتناسق بين الأعمال والمنظمات والأفراد والقلوب والرؤوس والايدي. ولذلك لا تؤدي الجهود والهمم الى النتيجة المطلوبة.

سبق ان قلتُ بأنّ احداً لم يدرك الى اليوم كارثة الانفصام التاريخي في العالم غير النامي كما يجب، بل وقد لا يدرك كل شخص اهمية إثارتها وطرحها. فحينما ننظر الى التاريخ نظرة ميكانيكية، ونعيش التوهم التالي وهو ان بمقدور اي شخص ان يفعل ما يشاء في اي مكان وزمان، ونتصور إمكان حدوث اي شيء في اي تاريخ، فهذا يكشف عن مدى صعوبة فهم الانفصام التاريخي. ومع ذلك تكمن جذور مصائب وآلام ومشكلات العالم غير النامي في هذا الفهم وصعوبته. ومع ذلك علينا ألّا نيأس، إذ ظهر بعض الاهتمام بهذا المعنى خلال السنوات الاخيرة.

ملاحظات حول الثقافة والتنمية[1]

تم التحدث مؤخراً عن الثقافة والتنمية كثيراً وظهرت في ذلك كتابات كثيرة، صفوة ما ذهب اليه قائلوها وكاتبوها هو انّ بعض صور الثقافة تحول دون التنمية، وتعرقل حركتها، ولذلك لابد من تغييرها.

ما هو مهم في هذه الأبحاث هو انها تعطي الإصالة والأهمية للتنمية، بينما تنظر الى الثقافة كواسطة يجب ان تخضع للتنمية وتكون في خدمتها. كماترى انّ بوسعنا تغيير الثقافة والعقائد والتقاليد بالطريقة التي نرغب فيها وكما يحلو لنا. اي ان نزيح التقاليد جانباً ونُحل محلها العقلانية التقنية. كما انها تؤكد على تجاهل الثقافة التي لا تأثير لها على الحياة اليومية، بل والتخلي عنها لأنها قد تكون مضرة أيضاً.

هذا الفهم لا يتضمن بالضرورة استصغار الثقافة او الحط من شأنها، وانما يحوّل التنمية الى شيء فارغ لا طائل فيه لأننا لا نعرف ما هو التغيير الذي يجب اجراؤه في الثقافة من اجل شق طريق التنمية.

وحتى لو فرضنا اننا نعرف، فما هي القوة التي لدينا؟ وكيف بمقدورنا إحداث ذلك التغير؟ وهل المجتمع البشري آلة يمكن التلاعب فيها؟

١ـ فصلية «سورة، السنة الخامسة، العددان ٩ و ١٠، ص ٤ ـ ١١.

يقولون: ولكن هل من الممكن ان تتحقق التنمية من دون ظهور تغيير ثقافي واجتماعي؟ ان مناقشة العلاقة بين التنمية والثقافة شيء، وقيام المهندس او الخبير الفلاني بالتخطيط لتغيير الثقافة شيء آخر. فنسلّم بوجود علاقة بين الثقافة والتنمية، ويحدث التغيير في كليهما بشكل منسجم. لكنّ الذي يقال عادة هو انّ التنمية تابعة للتغيير الثقافي، ولابد من تغيير الثقافة من اجل بلوغ التنمية. فإذا كان بالامكان التصرف في المجتمع ولابد من التصرف، نسأل: هل التصرف في الثقافة أسهل ام التوظيف والانتاج والاستهلاك؟

يقولون الثقافة اساس تم تشييد التنمية عليه، ويعبّر هذا الكلام في ظاهره عن احترام الثقافة. فلكل نظام أساس، والثقافة اساس لكل نظام اجتماعي واقتصادي، بل وكل نظام حضاري عموماً. ولكن إذا كانت هناك ملازمة بين الثقافة والحضارة، فلابد من وجود نظام ما ايضاً، وليس أن يفعل كل فرد ما يحلو له او ان يتصرف في ذلك النظام كيفما يشاء. ثم انّ عقلنا اكثر ما ينسجم مع الحياة اليومية وشؤونها، واذا كان بوسعه ايجاد تغيير ما، فينبغي ان يكون هذا التغيير في الامور العادية اليومية بالدرجة الاولى. ولكن ظهر مؤخراً من يقول انّ التنمية لديها أساس ثقافي، ولابد من تغيير الثقافة من اجل تحقيق التنمية.

ما هي تلك الثقافة التي يتحدثون عن وجوب تغييرها؟ يبدو أنّ الاختلاف اختلاف لفظي. اي انهم لو التفتوا الى حقيقة الثقافة لأدركوا انها لا يمكن تغييرها من خلال اعتماد مجموعة من التعليمات. فهم يتحدثون عن الثقافة لكنهم يعنون مجموعة من العادات والأفكار العادية. ولكن حينما يذكرون الأشياء التي يتحتم ذكرها، تتعقد القضية من جديد.

فهم يقولون ـ مثلاً ـ ينبغي تفسير الدين بطريقة اخرى، وفهم احكامه بشكل آخر، مع الابتعاد عن كل معتقد ديني يتضمن عدم الاهتمام بالدنيا.

فهذا الكلام غير مهم من حيث الأساس، ولكن بما انه شقّ طريقه الى أذهان الكثير من الشباب واصطبغ بصبغة الفلسفة، فلابد ان نوضح على الأقل هل انّ هذا الكلام شعار ايديولوجي ام ايديولوجية لا أساس لها، ولا تمت الى الفلسفة بصلة.

خلال الثلاثين عاماً الأخيرة، حيثما تحدثتُ او كتبتُ عن الحداثة الغربية، اشرتُ الى انّ للتنمية الاقتصادية والاجتماعية بعض المقدمات والشروط التي لابد من توافرها. وبعض الأفراد الذين اخذوا يتحدثون مؤخراً عن ضرورة تغيير الثقافة والاعتقادات من اجل تحقق التنمية، كانوا يتحدثون عني قبل سنوات بأنني اقول لا ينبغي الانتخاب وانما يجب اقتباس جميع أشياء الغرب بما فيها مفاسده! فأنا لم اقل قط انّ التنمية تتحقق من خلال تقليد جميع رسوم الغرب وأعرافه. وكنت اتعجب لماذا وكيف استنتجوا من قولي «لابد من ادراك مستلزمات ظهور التنمية وتحققها على الوجه الصحيح»، ضرورة استعارة جميع ما لدى الدول النامية دفعة واحدة! وكان يجب ان يزداد تعجبي حينما أراهم يغيرون مواقفهم، فيتحدثون عن المستلزمات الثقافية للتنمية!

من أجل الخروج من هذا التعجب، فالتبرير الأسهل هو أن نقول بأنّ القضية لم تكن بالنسبة لهم ذات طابع جدي. ولربما لم يكونوا يعتقدون بوقوع أي شيء شرطاً لأي شيء آخر. وقد تغير الوضع في هذا اليوم الى حد ما فأخذوا يدركون انّ التنمية لديها بعض المستلزمات والشروط الثقافية. لكنّ اولئك الذين دخلوا تواً الى هذا الطريق عليهم ان يطووا بعض المنازل والمحطات، وألّا يتصوروا في الخطوة الاولى انّ بالامكان فعل اي شيء على عجل.

هؤلاء الذين كانوا الى ما قبل سنوات يتصورون انّ اخذ الحضارة والدخول الى عالم التنمية، امر في منتهى السهولة، إذا كانوا قد انصرفوا عن هذا الفكر وأدركوا انّ هناك مستلزمات وشروطاً عليهم الّا يتصوروا وقوع

هذه المستلزمات تحت تصرفهم أو بوسعهم ان يتصرفوا فيها كما يشاءون.

من اين ظهر هذا التوهم؟ لا زالت باقية الى اليوم آثار الأصل التالي وهو لا يقع اي شيء شرطاً لأي شيء آخر وأنّ بالامكان القيام بأي عمل حيثما نشاء وفي ظل أية ظروف ولو أنهم وافقوا ـ لأي سبب ـ على ضرورة توفر المستلزمات والشروط قبل الجلوس على مائدة انتخاب الحداثة، فإنهم ينسبون تلك الصعوبة الى الانتخاب، وليس عن اعتقاد بأن المستلزمات الثقافية امر خارج عن اختيارهم ووسعهم. وحتى لو اعتقدوا بذلك فإنهم لا ينبرون ـ مثلاً ـ لجعل الدين عقلانياً، وجعل الحيث العقلي المتجدد مهيمناً على كل شيء. لكنهم لو أخضعوا أفكارهم هذه لمحك التجربة لربما سارعوا الى التخلي عنها.

طبعاً وكما أشرنا، لا تنفصل التنمية الاجتماعية والاقتصادية عن التغيير الثقافي، لكنّ المهم في الأمر هو كيف يمكن ان ندرك هذه الفكرة ونثيرها. فإذا كان التغيير الثقافي في عرض التنمية، حينذاك إذا كان بالامكان تغيير احدهما، فهذا التغيير لا يؤدي الى ايجاد تغيير في الآخر. اما إذا لم يكن أحدهما في عرض الآخر وكان التغيير الثقافي شرطاً او باطناً للتنمية مثلاً، فهل يمكن آنذاك تغيير الثقافة بالطريقة التي تحلو لنا؟ وهل تقع الثقافة تحت تصرفنا؟

اذا كنا أصحاب ثقافة، فالتغيير الثقافي يتحقق تلقائياً. أما إذا كان يجب علينا طلب الثقافة، ولم نبلغها بعد، فهل بوسعنا ان نتحدث عن طبيعة التغيير الثقافي من اجل التمهيد لتحقق التنمية؟

بتعبير آخر: الأمة التي تدرك ما هي الجهود الثقافية اللازمة لدعم البرامج الاجتماعية والاقتصادية، وتستطيع ان تقوم بهذه الجهود، باستطاعتها التوصل الى الهدف بسرعة. لكنني أخشى ألّا يكون الموضوع قد أثير بشكل صحيح. اي اخشى ان ينظروا الى الثقافة وكأنها شيء يقع في عرض الشؤون

الاجتماعية والاقتصادية، فيطالبون بتغيير بعض الآداب والعادات التي تعترض طريق التنمية.

وفي ظل مثل هذا التساهل، يصبح الطريق صعباً ومعقداً لأنّ الثقافة لا تلخَّص في بعض الآداب والعادات، كما لا ينفتح طريق التنمية من خلال تغيير هذه الآداب والعادات، كما لا يتحقق هذا التغيير من خلال الألفاظ والكلمات.

من أسوأ الأشياء التي قرأتها وسمعتها هي قولهم انّ الدين لا يتعارض مع التنمية، او انّ الدين لا يعترض طريق التنمية، شريطة ان يكون الدين ما نقوله! والمشكلة هي انّ الدين ليس ذلك الشيء الذي يقولونه، وإذا أصروا على ان يكون الدين ما يقولونه، فلابد لهم على الأقل من بذل جهود أكبر ويقدّموا ايضاحاً اكبر لادراكهم للدين. فما لم يقدّموا مثل هذا الايضاح، فليس بوسعهم توقع أي تغيير. ثم حتى لو أرادوا تغيير الاعتقادات وفق ما يشاءون ـ وهذا ليس عملاً سهلاً ـ فلابد من إحلال شيء ما محل تلك الاعتقادات، وإلّا فانّ إخلاء الناس من اعتقاداتهم امر لا يدفعهم نحو العمل. فما هو الشيء الذي يمكن إحلاله محل الاعتقادات؟ الحداثة؟ فالحداثة قد ظهرت في اوربا وطوت طريقها، ورغم ما تتمتع به من عظمة في هذا اليوم، الا انّ جذورها باتت تعاني من الضعف. فليس بوسع هذه الشجرة ان تعطي جذوراً في مكان آخر. وأصولياً انّ العصر التاريخي حينما ينتهي، لا يمكن تكراره ثانية. فانّ اي عصر تاريخي، يبدأ على اساس الايمان والانشداد، ولو طرأ عليه أي خلل فلا يمكن إعادته الى وضعه الأول.

البعض يتصور انّ هذا الايمان او الاعتقاد قد ظهر من خلال البحث ووجهات النظر، ولذلك يمكن حفظ او ايجاد اي اعتقاد من خلال البحث والتنظير. فاولئك المنشدون الى العقلانية الجديدة التي ظهرت في القرن الثامن عشر لا يدركون كيف يمكن لحركة ثقافية وفكرية ان تنتهي. كما يعتقدون انّ

بالإمكان إثبات حقانيتها بواسطة الخطابة والاستدلال. بل نرى انّ بعض الفضلاء والباحثين يمتعضون حين إثارة أفكار ما وراء الحداثة، وكأنَّ عدم التحدث عما وراء الحداثة سيبقي الحداثة على حالها.

يقولون انّ ما وراء الحداثة لا معنى له حتى لاوربا وأمريكا ناهيك عنا نحن الذين لا زلنا في بداية طريق الحداثة. ولا شك في انهم مخطئون لأننا لسنا في بداية طريق الحداثة إذ اننا نقف منذ مدة طويلة تحت ظل شجرة الحداثة بانتظار سقوط ثمارها. ورغم انّ هذه الشجرة ذات ثمار كثيرة في هذا اليوم، ولكن لا يوجد موضع للتوقف والاستراحة تحتها نظراً لتفرق غصونها وتشعب فروعها. إذن انها لفكرة ساذجة حينما نقول: علينا ان نطوي بقية الطريق كما طواه الغرب.

هل تعلمون متى ظهرت ما وراء الحداثة؟ منذ ان أدرك البعض انّ انتشار الحداثة قد توقف. اذن فكرة ما وراء الحداثة ذات صلة بنا او لا يمكن ان نكون لا ابالين تجاهها تماماً. ولو تحدث أحد عنها هنا فليس بالضرورة ان تكون كلماته جوفاء. ولو تحدث أحد بشيء ما على سبيل التقليد، فلن يقع ضمن اطار كلمات جميع أهل الاجتهاد والتقليد. فهل جميع المدافعين عن الحداثة هم من اهل التحقيق والاجتهاد؟

أنا اقول بما انّ مرحلة الحداثة قد انتهت، لذلك فالذي يتوقع تكرار هذه المرحلة، لا يفهم من التاريخ شيئاً. وينبغي الّا يفهم أحد من كلامي هذا ان التنمية قد اصبحت متعذرة أو لا معنى لطلبها. فبوسعنا ـ بل يجب ـ أن نطلب التنمية، لكنّ التنمية العلمية ـ التقنية، ليس عين تكرار الحداثة. بل قد يصبح من الضروري الرجوع الى أفكار ما وراء الحداثة من أجل تحقيق التنمية.

يقولون انه لابد من المساهمة في عقل الغرب وأن نفسّر به الدين والتقليد. بل ويطالبون بتحقيق هذا العقل الغربي. وأقل ما يمكن فعله لتحقيق هذا العقل هو ان نستعرض التاريخ ونرى من اين بدأ، وكيف سار، وما هو وضعه الراهن.

ويبدو انّ الدراسة الدقيقة لتاريخ العقل الجديد، تذكّرنا بأنّ إمكانات العالم الغربي الراهن بلغت نهايتها، وأنّ بمقدورنا ان نأخذ الأشياء الضرورية فقط من هذا العالم. كما لا يمكن معرفة هذه الأشياء الضرورية من دون الاتصال بالعقل الغربي. وطريقة الاتصال ليست على شكل تكرار تعليمات المنظرين والايديولوجيين الغربيين، وانما عبارة عن امتحانها وتجربتها.

يمكن معرفة المرحلة الراهنة للعقل والعقلانية والتقنية الحديثة، في فكر ما وراء الحداثة. ففكر ما وراء الحداثة وعلى العكس مما يتصور البعض، ليس مناهضاً للعقل والعقلانية، وانما يشكك في مطلقية العقل. الم يكن العقل الجديد عقلاً نقدياً لا يعير أهمية لكل شيء لا يقع ضمن دائرة النقد؟ وقد وضعوا العقل في داخل هذه الدائرة هذا اليوم، وهذا لا يعني الغاء إعتبار العقل قط. فإذا لا نعرف تاريخ الغرب، وانشددنا الى صورة خاصة من العقل الغربي، فهذا الانشداد إنشداد الى شيء لا يمكن بلوغه.

على مدى مائتي عام والمستشرقون يقولون لنا انكم لا عقل لكم، ولا تحترمون النظام والقانون، ولا تتحلون بالصبر، والاستقامة، والهمة، وتعيشون الحاضر دائماً، وليس بوسعكم تأسيس مؤسسة ادارية أو نظام اجتماعي صحيح، ولن تحققوا اي شيء في الصناعة والتكنولوجيا والعلم، فماذا كان رد فعلنا ازاء هذا كله؟ انبرى البعض لتفنيد جميع هذه الادعاءات، بينما ابدى البعض تأييده لكلمات المستشرقين وقال: ينبغي علينا السعي لإثبات انّ بمقدورنا الخروج من الوضع المزري الذي نحن فيه، ونكتسب العقل والتدبير، ونصبح على غرار الانسان الغربي

لقد قال المستشرق شيئاً ليس بوسعنا تصديقه، كما ليس من السهل تكذيبه. فهو على حق حينما يقول بأننا لم ندخل الى نظام الحياة الغربية تماماً، ولكن لابد من التوقف كثيراً عند قوله اننا اناس آخرون وغرباء على العقل والعلم. لربما نحن اناس آخرون. اي اذا كانت البشرية قد أصبحت

بشرية اخرى في بداية تاريخ الغرب، فانّ هذا التحول في البشرية لم يتحقق بشكل واحد في كل مكان، ولم ينتشر العلم والعقل بشكل واحد في جميع الأنحاء. وعلى هذا الأساس لربما يقولون انّ الاستشراق لم يلمنا عبثاً، لأنه اذا كان هناك اختلاف بين وضعنا والمدنية التي ينتمي اليها، فهذا الاختلاف عرضي وطارئ، ونسعى لرفعه.

ولكن من الأفضل ألّا نعير أهمية لملامة الاستشراق وألّا نسعى للتشبه به ثانية. فالاستشراق الذي كان يعتقد منذ مدة طويلة اننا من دون مستقبل، لماذا ينبغي ان يرسم لنا طريق المستقبل في هذا اليوم؟ فعلينا ان ننظر لوضع العالم الراهن ونعرف موضعنا في هذا العالم. واذا ما أردنا أخذ التكنولوجيا الحديثة فلابد ان نفكر في مستلزماتها وشرائطها القريبة. فالتطور التكنولوجي يستلزم وجود سياسة اقتصادية واجتماعية مدروسة، وكذلك وجود نظام اداري سليم وفاعل، ومدارس وجامعات ومؤسسات بحث قوية. وعادة ما تؤخذ هذه المتطلبات والمستلزمات بنظر الاعتبار في البرمجة العامة للتنمية، لكنّ المشكلة هي توفير هذه المستلزمات وليس أخذها بنظر الاعتبار. فالتنمية تتحقق مع مستلزماتها دفعة واحدة.

اذن يبدو أننا عدنا الى نقطة البداية، وعلينا التفكير بالمستلزمات الثقافية للتنمية. فاذا قبلنا بأنّ العصرنة ـ التي تعني الأخذ بضروريات المدنية الجديدة ـ امر ممكن تحققه من دون الاستسلام للحداثة بأسرها، فالقضية ستأخذ صورة اخرى.

اخشى ان يقولوا انّ من السهل إحلال مفردة العصرنة بدلاً من الحداثة، ولكن ليس بوسع كل أحد ان يفهم الاختلاف بين هاتين المفردتين. فحينما تحظى التقنية والتكنولوجيا بأهمية من خلال الاستهلاك، لا ينبري أحد كي يسأل ما هي الحداثة وما هي مستلزمات التنمية الفنية والاقتصادية. فمعظم الناس يلاحقون الاشياء الاستهلاكية وينصاعون لرسوم الاستهلاك. وفي ظل

هذا الوضع كيف يمكن عصرنة المجتمع؟

قلنا انه لا يمكن تجديد تاريخ الحداثة. ومن مميزات المرحلة التي نعيش فيها هي ضعف الايمان بالعلم والعقل، لذلك بلغ تاريخ الحداثة نهايته وانتفى تكراره. اما الشيء المتداول في هذا اليوم فهو التخطيط للتنمية، وهذا امر يتحقق بشكل أفضل عن طريق معرفة وضع ما وراء الحداثة.

يقولون ان فكر ما وراء الحداثة، خاص بالغرب وقلما شك احد في العلم واعتباره خارج نطاق البلدان النامية. اي انّ الشعوب التي لم تطو الى الآن مرحلة الحداثة، ولا زالت تؤمن بالعلم كايمان الاوربيين به قبل قرنين من الزمن، لماذا لا تستطيع متابعة مسار الحداثة؟ واذا كان بمقدورها ذلك فما معنى التحدث عن العصرنة بدلاً من الحداثة؟

نتناول السؤال الثاني اولاً. فهذا السؤال لم يطرح بشكل صحيح. فنحن لسنا أمام طريقين إما أنْ نتخذ طريق الحداثة، او نكتفي بالعصرنة. فهناك طريق واحد هو طريق التنمية، غير انّ السير في هذا الطريق ليس بالأمر السهل، وقد يبدو في بعض الأحيان اننا كلما انطلقنا خطوة الى الامام، ظهرت هناك قوة لإعادتنا الى الوراء.

اذن المشكلة ليست مشكلة اختيار الطريق وانما تمهيد الطريق. أي لابد من الإعداد للانطلاق في هذا الطريق إذ ليس هناك إجبار على سلوكه، ولا تتم الحركة فيه على أساس الحتمية التاريخية.

يبدو أننا غير مختارين في سلوك طريق الحداثة، ولكن لم يوجه لنا أحد الدعوة لحضور مأدبة العصرنة ايضاً، وانما نميل اليها ولا بد من تمهيد الطريق اليها. ولكن يقولون: اذا كان الغرب قد اصبح ضعيف الايمان بالعلم ولم يعد يؤمن بالقوة المطلقة للعلم، فلماذا توصد بوجوهنا ابواب الحداثة بينما لم نشك في قوة العلم ولم يضعف ايماننا به؟

طبعاً نحن لم نشك في قيمة العلم واعتباره، لكنه لم يشكل بيننا محور

الاعتقادات والآمال والمخاوف. فلم نفكر مثل الاوربيين قط اننا نستطيع ان نصنع بالعلم جنة أرضية. فلا أعني انّ علماءنا غير منشدين الى العلم، وانما هناك صور عديدة لهذا الانشداد. فالانشداد الغربي للعلم في العصر الراهن يختلف عن انشداد القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. كما يختلف الانشداد للعلم في البلدان التي استوردت العلوم والتكنولوجيات من الغرب.

لا معنى للانشداد إذا كان من دون انسجام وتوافق. فنحن ننشدّ عادة للشيء إذا كان من جنسنا وسنخنا، لذلك لا نطيق الابتعاد عنه. ويقولون انّ هذا الانشداد او الحب هو حبّ العرفاء وأهل العرفان، ويختلف عن حب الابن، والدار، والوطن، والعلم. ولا يمكن للانشداد او الحب ان يجعل الحبيب وسيلة لبلوغ غاية ما. ولو حدث مثل هذا الأمر، لدلل على عدم جدارة الحبيب.

فاذا ما طلبت امة العلم لأنه ضروري للتنمية، فلاشك في انّ هذه الأمة لا تحب العلم وغير منشدّة اليه. فحب العلم يستلزم الاستئناس به والتناغم معه، وهو ما يجب ان يتحقق في عالم علمي، لا ان يكون ذلك عبارة عن صفة نفسية للعلماء، ومسألة تدور ضمن نطاق علم النفس، بل وحتى علم الاجتماع.

اي اذا لم يُلاحَظ اهتمام جاد بالبحوث والدراسات، فلا ينبغي إلقاء اللوم في ذلك على اهل العلم، وقلّة الامكانات، وضعف الميزانية. كما انّ اتخاذ بعض التدابير الجزئية قد يعبّر عن الاهتمام بالعلم، لكنه لن يقيم وشائج الحب والانشداد بين العالم والعلم. فحينما لا وجود لحب العلم، لا يمتعض أحد لعدم وجود البحث والدراسة. وحتى لو حدث مثل هذا الامتعاض والتذمر فانه لن يخرج عن اطار الالفاظ والشعارات.

ولكن يبدو ان الموضوع اسهل من ذلك. ففي بلدان العالم الثالث وغير النامية، لم يُطرح موضوع حب العلم والانشداد الى العلم قط. وحتى في

محاضرات فلسفة العلم، يدرّسون دروساً تكرارية فيختارون من بين تلك التكراريات بعض الأشياء التي لا تتعارض مع الرسوم والعادات، وتكون بمستوى الفهم العام ومنسجمة مع الرأي العام.

في ظل مثل هذا الوضع من الممكن ان تُتَّهم التساؤلات والاستفسارات وإبداء وجهات النظر بأنها تحركات مناهضة للعلم، فينطلق اصحاب هذه الاتهامات بالقاء الخطب والكلمات في الدفاع عن العلم! ولكن لابد من التمييز بين الخطابة وحب العلم. فلو كان معظم المتقدمين للدخول الى الجامعات راغبين في الفروع التقنية، فما يمكن قوله هو انهم لا يميلون نحو الآداب والفنون والعلوم النظرية، ولكن لا ينبغي عدّ ذلك دليلاً على الرغبة في ايجاد تنمية صناعية.

هذا الحدث ليس مجرد شأن اجتماعي صرف، وانما مظهر اجتماعي لشيء يوجّه العالم المعاصر. ولا تخرج الثقافة والسياسة والدين والمعرفة، عن هذا الاطار ايضاً. فالدين مثلاً قد تحول الى وسيلة وأداة لتحقيق الاهداف الاجتماعية ايضاً.

يقولون: الم يدعنا الدين الى العلم والعقل والعدل؟ وألا يجب ان ينهض لإصلاح حياتنا؟ ولا شك في صحة هذا الاعتراض، ولكن شريطة الّا يستنتجوا أنّ الدين وسيلة لتحقيق المشاريع والبرامج التي نرسمها لترتيب وتنظيم شؤون حياتنا. فما راح يُقال مؤخراً من أنّ الدين لون من التفسير للعالم ومجموعة من التعاليم التي تمنح الانسان القابلية على استثمار الأشياء والإفادة منها، كلام لا بأس به، إذ يمكن ان نجد في الدين مثل هذه التعاليم، لكننا لو وافقنا على ان الدين عبارة عن تفسير للعالم ومجموعة من التعاليم الاستثمارية، لحوّلنا الانسان الى كائنٍ وجوده عين الاستثمار، وانه قد اتخذ من العلم وسيلة وأداة لتحقيق هذا الاستثمار.

لربما لم تكن لدى صاحب التعريف اية نية سيئة، بل وربما يلتزم ببعض

الأحكام والآداب الدينية، لكنه لا يعترف بالدين إلّا إذا كان جزءاً من البرمجة الاجتماعية ـ الاقتصادية، وفي غير ذلك، فالدين عنده قديم وتراثي! والعبارة التي ذُكرت في تعريف الدين لا تنطبق على ايّ دين في اى عصر وزمان، وانما تشكل خطراً على الدين. ولا أعني انّ الافراد العاديين يشكلون بكلماتهم العادية خطراً على الدين، وانما كلماتهم هذه ناشئة عن وقوعهم تحت الهيمنة. وهذا الذي اوقعهم تحت هيمنته هو الذي يشكل عامل الخطر. غير انّ هؤلاء الدعاة ليسوا دعاة للعلم ولا تقوم فكرتهم القائلة انه يمكن الدخول الى عالم الحداثة من خلال الاستعانة بالعلم وتوفير مستلزمات التنمية، على اساس رصين.

ماذا دهانا بحيث ان الخبير الاقتصادي بدلاً من ان يهتم بمستلزمات التنمية ومتطلباتها، يتصور انّ بعض السنن والتقاليد والاعتقادات تقف مانعاً في طريق التنمية ويقترح اصلاح الاعتقادات الدينية من اجل ان تنفتح ابواب التنمية؟ فهل يعلم ما هي العلاقة بين الاعتقادات والتنمية، وما هو الاعتقاد الذي يروم اصلاحه؟ لقد سمعوا انّ الغرب قد شك في عقائد وأفكار القرون الوسطى، وأحل محلها اصولاً اخرى، فظهرت الحداثة بهذه الطريقة. فبما انّ المقلد لا يعرف حقيقة هذا الحدث، يتصور انه متى ما تم إصلاح العقائد وظهر الاقبال على البضائع الصناعية الاستهلاكية، فسيتحقق العلم، والصناعة، والتنمية! وكأنّ التنمية الاقتصادية امر قهري وحتمي، وإذا لم تظهر في مكان ما فلأنّ الاعتقادات هي المانع في ظهورها، ولو رُفع هذا المانع لتحققت الحداثة وأصبحت تحت تصرفنا! والحقيقة هي انه ليست الحداثة فقط وانما حتى العصرنة لا تحدث تلقائياً ايضاً، بل لابد من إعداد الدار، والانطلاق لاستقبالها.

ثقافة التنمية ليست ان نقلّد امثال «غيزو»، و «كوندورسيه»، وانما هي ادراك الظروف والمستلزمات والمتطلبات والامكانات. فاذا كان هناك شعب

تُعرف حاجاته من الخارج، فلربما لا يعرف حتى إمكاناته ايضاً، وتذهب هذه الإمكانات هدراً ويُساء استخدامها مع تغلب الضرورات الخارجية.

فاذا كان الناس وعلى سبيل التقليد يشيدون بيوتهم بطريقة تكون باردة جداً في الشتاء وحارة جداً في الصيف، ولو ابتاعو ادوات تقنية ولا يعلمون اين وكيف ينصبونها، فهل نلقي جريرة ذلك على عاتق الاعتقادات الدينية؟ كلا فالاعتقادات الدينية والتقاليد لم تكبّل ايدينا وأرجلنا. بل عندما كان الناس اكثر استئناساً بالعقيدة او التقليد، لم تكن افكارهم ونفوسهم مضطربة. وحصل هذا الاضطراب او إزداد حينما انقطعت الرسوم الظاهرية للحداثة عن اصلها، وأصبحت الى جانب التقليد. ولم يحدث خلال تلك العملية اي نزاع او حرب، إذ انّ الرسوم القادمة من الخارج لم تكن قوية، ولم تأت كي تتجذر في ارض التقليد والسنّة او تستحوذ على كل شيء، وانما امتدت على السطح فقط.

يقولون اليوم انه لابد من تغيير التقليد كي ينفتح الطريق بوجه العقل. والمشكلة هي انه لا التقليد يمكن تغييره بالتعليمات والدعاية، ولا العقل الذي يتحدثون عنه على اهبة الاستعداد للدخول بمجرد خروج التقليد. فالعقل ليس سماعياً وتعلمياً، وانما هو إدراكي وبلوغي.

يوجد في اوساطنا من يخاطب غيره قائلاً: لقد أذللتم العقل من خلال اتباعكم للتقاليد والسنن القديمة. فأنتم لستم أبناء زمانكم، وما لم تتعاملوا مع الأشياء باسلوب عقلي، فلن تحققوا أي شيء. وقد يرد عليهم البعض قائلا: انتم مخطئون تماماً. فنحن نستخدم الاستدلال دائماً في دروسنا وبحوثنا، ونتبع العقل في شؤوننا الحياتية والعملية.

هذا اللون من البحث والنقاش غير مجد قط. وهو في حقيقة الأمر عبارة عن صراع صوري وأحياناً سياسي مغلّف بألفاظ ومصطلحات فلسفية. فالعقل الذي رسم صورة الغرب، كان عقلاً فاعلاً ومتحركاً، ولم يكن مجرد

اسلوب منطقي واستدلالي بحيث يمكن تعلمه فـي المـدرسة ونـقله الى أي مكان. اي انه لم يكن بضاعة استهلاكية قابلة للبيع والشراء.

طبعاً العقل الجديد لم يكن خاصاً بمنطقة جغرافية معينة، وبوسعه الانتشار والامتداد الى كل مكان، لكنه لم يكن وسيلة او آلة تحت تصرف الأشخاص والمجتمعات. فالأمم التي كانت تستثمره وتـنتفع بـه كـانت تـحصد آثـاره ونتائجه، اما تلك الامم التي كان تعوّل على آثاره ونتائجه فقد ظلّت بـعيدة عنه.

اذن من الأفضل التخلي عن الفكرة القائلة انّ بالامكان الحصول على عقل القرن الثامن عشر من خلال بعض الخطابات والمقالات. فهذه الفكرة تـقطع أية صلة لنا بالزمان وتجتث جذورنا من الأرض التي نعيش فيها، وتلقينا في وادي الحيرة والأوهام.

فاذا كانت القضية هي ان ننمّي التكنولوجيا والصناعة والعلم، فمن الصواب ان نفكر بمستلزماتها وإمكاناتها ولكن ينبغي علينا ان ندرك بشكل واضح انّ ما حدث في اوربا لن يتكرر بعينه في المناطق الاخرى من العالم. ونستطيع أنْ نحدد موانع التنمية ومعرقلاتها حينما نضع قدم الهمة في طريق التنمية.

يــقولون ان الرغــبة فـي التـنمية تسـتلزم التـخلي عـن بـعض السـنن والاعتقادات، كالاعتقاد بالآخرة، إذ أنّ هذا الاعتقاد يحط من شأن الدنيا في نظر المعتقد، ولا يسمح له بالتفكير بالتنمية. ولكن يكفي ان نفتح عيوننا وننظر الى ما حولنا كي نرى هل انّ الايمان بالآخرة قد صرف الناس عن الاهتمام بالأشياء الاستهلاكية والوسائل التقنية؟

الحقيقة هي لو شعر النـاس ـوخـاصة اولئك الذيـن لم يـصنعوا وسـائل التقنية ـ انهم في غنىً عن هذه الوسائل، لتوفر لديهم الوقت للتفكير والتأمل، ولكن حينما تغلي حمى الاستهلاك لابد من التساؤل: كيف يـمكن للايـمان بالآخرة ان يكبّل أيدينا ويكفّها عن البناء والعمل، بـينما يـتركها حـرة فـي

الاستهلاك؟

عيب هذه الكلمات ليس انها وهمية وخيالية، وانما تكدّر الخواطر وتربك الأذهان، وتصرفها عن القضايا المهمة. فمن اجل تحقيق التنمية لابد من مزاولة عملية التنمية. غير انّ مستلزمات هذه العملية ليست تغيير عقائد الناس وثقافتهم، وانما إدراك المكان والزمان والتحرر من التحجر سواء كان وراثياً او ناجماً عن النظرة المنبهرة بالغرب.

الخروج من التحجر لا يستلزم بالضرورة التخلي عن الاعتقادات. واذا كان الغرب قد أشاح بوجهه عن الاعتقادات الدينية للخروج من تحجر وجمود القرون الوسطى، فليس من الضروري ان تتكرر هذه الحالة في كل مكان. فقد ظهر هناك عقل وفُتح عالم ضيّق الخناق على الدين، غير انّ هذا العالم نفسه قد تحجّر في هذا اليوم وليس بوسع المرء الخروج من اي تحجر وجمود من خلال الاحتماء بشأن من شؤونه، وانما سيزداد تحجره.

من شروط التحرر من الجمود والتحجر، استذكار حادثة التاريخ الجديد، وقطع الامل عن المعجزة الغربية، والاقبال على التدين الحقيقي. ولربما لا يمكن في عصرنا التحرر من الجمود الا من خلال التدين الحقيقي. فالمتدين الحقيقي لا يعوّل على كل صوت يصدر من الغرب، ولا يقصر التدين على اداء بعض الأعمال ورعاية بعض الرسوم والآداب. فعلى سبيل المثال لا ينبغي ان يصرفنا الاهتمام بالحجاب واللا حجاب وسوء الحجاب عن قضايا مهمة للغاية.

يقول أحد السطحيين المتغربين: الا ينبغي على الدين تحسين أوضاع الناس وأخذ حق الضعيف من القوي؟ وحينما يرى انّ المتحجر السطحي يولي اهتماماً اكبر نحو بعض القضايا ويتجاهل قضايا مهمة جداً، يصفه بأنه غريب على عصره وعاجز عن حل القضايا.

وينبغي أنْ يقال له ليس الأمر كذلك، فالدين لم يأت لمجرد إصلاح معاش

الناس، بل اصولياً انّ الدين اكبر بكثير من المعاش والمعيشة. فالانسان يرتبط في وجوده بالدين. اي ان الدين ليس أداة لاصلاح المعاش، وانما يشعر الانسان انه اذا فقد الدين، ابتعد عن الوطن والدار والنصير. اي ان الدين ليس افرازاً لنفعية الأفراد والجماعات، وانما يضمن في شكله الحقيقي المصالح والخيرات. إذن حيثما لا يسود النظام والقانون، ويسود الرياء والتظاهر والانتهازية، وتُنتهك قواعد العدل، وتُضرب حقوق الناس عرض الجدار، لا يقف المتدينون مكتوفي الأيدي، ولا يتعاملون مع تلك الاوضاع باللا أبالية واللا اكتراث.

حقاً، لماذا حينما يُثار موضوع الغزو الثقافي، تتجه معظم الأنظار نحو بعض العادات والآداب، بينما يبقى عمق القضية خافياً ومجهولاً؟ ففي الحرب المحتدمة بين التحجرين، إذا لم يتم تحطيم تحجر الذات، فالفئة التي ترفع شعار إضفاء الصورة العلمية على الدين، تُلحق ضرراً كبيراً بكيان المجتمع الديني.

فالغزو الثقافي ليس بالضرورة ان يكون مواجهة صريحة لثقافة ما، وانما تفسيرها وفق اصول اخرى. وأخطر انواع الغزو الثقافي هو ذلك الذي يتم فيه الاحتفاظ بمواد الثقافة مع إضفاء صورة أجنبية عليها. وبما اننا نرى تلك المواد عادة لا نلتفت الى عملية الغزو. ولربما ينظر اليها البعض على انها لا تخرج عن اطار المزاح والألفاظ. فالغزو الثقافي لا يفرز ـ لا سيما في الظروف الراهنة ـ سوى الحيرة والاضطراب.

قلنا انّ الدخول الى عالم الحداثة، يستلزم الاستئناس بثقافة الغرب. واولئك الذين لم يستطيعوا الدخول الى وادي الأنس هذا يتصورون في بعض الأحيان انهم إذا مزجوا ثقافتهم مع الصورة الخيالية والوهمية التي لديهم عن عالم التقنية والتنمية، لتحققت لهم آثار وفوائد الحداثة. فهذا التوهم الذي لا زال يستولي على أفكار وأرواح بعض شبابنا، ليس لا يفتح أبواب التنمية

الاقتصادية ـ الاجتماعية فحسب، وانما كان معرقلاً ومانعاً منذ مائة عام، ولربما يسوقنا في هذا اليوم الى هاوية السقوط.

كان هناك شعور في السابق انّ السياسة والمجتمع يقومان على اساس ثقافي وفلسفي، غير أنّ هذا الأساس لم تتم معرفته على الوجه الصحيح. اما في هذا اليوم فيقولون بأنّ الدين والثقافة علم من الدرجة الثانية، لذلك لو تمّ التعامل مع الدين كالتعامل مع الأحكام العلمية، فستتحقق التنمية ايضاً. فالاصول التي تقوم عليها هذه المقولة والتي جميعها هشة ووهمية، هي:

١ ـ هناك لغة واحدة وهي لغة العلم والتكنولوجيا، ولذلك لابد من التعبير عن كل شيء بهذه اللغة.

٢ ـ يمكن البرمجة والتخطيط لكل شيء، وايجاد تغيير في كل شيء، وإصلاح الدين من خلال البرمجة ايضاً.

٣ ـ يمكن خلق او تغيير الثقافة بما ينسجم مع التنمية. اي انّ التنمية تابعة للثقافة التي يصنعها الفكر أو الروح المنهمكة بالتنمية او الذهن المصاب بخيال التنمية.

ولا وزن للأصل الأول في الفلسفة والفكر المعاصرين. فهذه العلمية[1] التي ظهرت في اوربا، قد أُقصيت تماماً في هذا اليوم عن الفكر الاوربي، وسرت في روح بعض مثقفي العالم الثالث. لذلك فالذي يقول انه لابد من النظر الى كل شيء بروح علمية، او انّ اللغة العلمية هي اللغة المعتبرة الوحيدة، لا يعيش على سطح الأرض، ويجهل ما يجري فيها.

الشيء الآخر الذي يتصورونه امراً مفروغاً منه انّ بالامكان تغيير الثقافة من خلال وضع برنامج خاص. والحقيقة هي انّ البرمجة لها دائرة خاصة ومحددة، سيما اذا ادركنا عدم تحقق البرمجة من دون ظهور فكرة العصرنة.

1_ Scientism

اي ان الحداثة لم تظهر من خلال برنامج خاص، وانما ظهرت الحـاجة الى البرمجة في ظل الأزمة التي تعرضت لها الحداثة.

على هذا الاساس فالبرمجة ليست السير في طرق جديدة عـادة، وانـما سلوك طـريق مـطروق ومـعروف، وتـدور ضـمن إطـار العـادات والآداب والأعمال. فعالم الغرب ـ وكما أشرنا ـ كان لديه مسار طبيعي ولم يُصنع من خلال برمجة او تخطيط. فما يمكن التوصل اليه من خلال البرمجة هو عبارة عن صورة او صور من التنمية الاجتماعية ـ الاقتصادية. ولابد للبرمجة من العقل والثقافة.

اذا ما رأينا تاريخ العصرنة حافلاً بالفشل والإخفاق، فلأنّه حـين حـلول الأزمة بالعالم البشري، وانقطاع الناس عن ارضهم وعن عـالمهم، واخـتلال التوازن في النسب، وبقاء الانسان وحيداً، أصبح العـقل مـحفوفاً بـالمخاطر وغلب عليه الطابع الفضولي وبات يتصور انّ كل شيء يقع تحت تصرفه.

وفي ظل مثل هذا الوضع قد يتصور الناس أيضاً انّ بوسعهم ان يفعلوا ما يشاءون، وان يحددوا مصير العلم والأدب والفن والاعـتقادات مـن خـلال اذواقهم وادراكاتهم. اضف الى ذلك انّ الفن ليس أمامنا أو خـارجـنا، ولسـنا مستقلين عنه، وانما تقوم أعمالنا على أساسه. وصفوة القول هي انّ البرمجة وإن كانت مهمة وضرورية في الوضع الراهن، ولكنْ لديها حدود وشروط لابد من بلوغها.

الأصل الآخر في الأبحاث الراهنة هو انّ الثقافة ليست هدفاً بحد ذاتـها، وانما وسيلة يراد بها التمهيد للتنمية. فلو كانت هناك ثقافة من هذا النوع فلابد ان تكون في درجة أوطأ من الشؤون الاجتماعية والاقتصادية ومن الشؤون المدنية عموماً، لأنّ الوسيلة لا قيمة لها في مقابل الغاية. وينشأ هذا الأصل عن أمرين: الأول هو تعذر تحقق التنمية من دون الثقافة الجديدة، والآخر هو ان الانسان هو المحور، والموجِد لكل شيء، والقادر على التصرف في كـل

شيء.

الامر الاول يمكن ان يكون صحيحاً لبعض الاعتبارات. اما الأمر الثاني فإنه ليس صحيحاً ولا غير صحيح. فالانسان وإن استطاع ان يتصرف في العالم، اما فكرة الغلبة التامة بالصورة التي كان يحملها خلال القرن الثامن عشر، قد تلاشت تماماً. فالعقل الذي أعطى القوة للانسان منذ القرن الثامن عشر والى يومنا هذا من اجل ان يغيّر العالم، لم يعد يمتلك القوة والنشاط في اي مكان حتى في موطنه الغربي. وفي ظل هذا الوضع كيف بمقدور الآخرين الادعاء باعادة هذا العقل المريض الى وضعه الاول، والتفكير باصلاح الآداب الدينية بالعقل الذي هو غريب على الدين اساساً؟

هذا العقل لديه تاريخ، وقد اشرف تاريخه على الانتهاء. ولا شك في انّ اعطاء المطلقية الى العقل الغربي الجديد لن يجدي نفعاً قط. لذلك لابد من البحث عن عقل آخر.

يمكن ايجاز ما سبق كما يلي:

١ ـ التنمية لديها مقدمات ومستلزمات، ولا تتحقق من دون توافر المتطلبات الثقافية.

٢ ـ من اجل بلوغ التنمية، فمن غير الممكن في العصر الراهن وليس من اللازم والمفيد ايضاً إحياء الثقافة الغربية. ولا يمكن لتاريخ الحداثة ان يتكرر في اي مكان.

٣ ـ لا تستحيل العصرنة، أو التنمية العلمية والصناعية والتكنولوجية. والشرط لبلوغ هذا الهدف هو الادراك الاجمالي للوضع الذي عليه سالك طريق التنمية في العالم الراهن. فللغرب ماضٍ لا يمكن ان يكون مستقبلاً لنا بل لا ينبغي ان نطالب بأن يكون ذلك الماضي مستقبلاً لنا. ولدينا ماض ايضاً غطاه الغرب وصادره. ولا تتحقق مقدمات التنمية إلّا إذا تذكرنا هذا الوضع.

٤ ـ لا يلزم من اجل تحقيق التنمية الاقتصادية ـ الاجتماعية صناعة موانع

وهمية وخيالية، ونلقي التقصير على عاتق اعتقادات الناس. فالتنمية تتحقق من خلال الاتقان في العمل، والعقل في الاستهلاك، واصلاح النظام الاداري، وامور من هذا القبيل. فالايمان بالمعاد ـ والاعتقادات الدينية عموماً ـ ليست عقبة في طريق التنمية. وعلى اولئك الذين يعتبرونها عقبة ان يعلموا انّ التغطية على العقبات والموانع الاصلية، هو بحد ذاته عقبة في طريق التنمية، بل هم انفسهم يقفون من خلال أفكارهم هذه سداً في وجه تقدم التنمية.

اذن التنمية لديها شرط ثقافي أساسي وهو الالتفات الى تاريخ العقل الغربي والنهاية التي انتهى اليها. فلو تحقق هذا الشرط لساعد على تحقق الشرائط الاخرى مثل اصلاح الامور الادارية ونظام العمل وسلوك الناس.

ما وراء الحداثة الغربية

إقترحوا ان اتحدث بشيء عن عبور الحداثة الغربية. وكانت فكرة عبور الحداثة قد ظهرت في الغرب وبين المفكرين الغربيين. واليوم يطلبون من ايراني مسلم ان يبدي رأيه في هذا المجال. ولو أردنا الخوض في هذا اللون من البحوث، لابد لنا من الرجوع الى آثار وآراء اصحاب الرأي. ففي كندا اعرف اشخاصاً كتبوا مؤلفات جيدة في هذا الموضوع، ولكن في هذا الاقتراح ما يبرر استبانة رأي شخص غير غربي.

طبعاً لا أعلم هل يوجد في العالم اليوم مكان يظلله الفكر الغربي او لا يظلله، أو ينطلق منه نور فكري ويصدر عنه رأي يعمل على ايقاف او إبطاء او تسريع دوران عجلة التاريخ الغربي او يغيّر مسار هذا التاريخ. ولا يمكن ان يُنسب ظهور مثل هذا الفكر الى المحال، ولكن لا يمكن ان ينفتح مستقبل آخر بمجرد ان يقال ان عجلة التاريخ الغربي قد أخذت تتعثر ولم تعد تدور وفق النظام المطلوب.

أعتقد أنَّ أصحاب هذا الاقتراح يتصورون انّ حداثة الغرب التي تمتد الى ثلاثمائة او اربعمائة عام قد وجدت منافساً لها في هذا اليوم، فظهرت في مواجهتها حداثة او عدد من الحداثات غير الغربية التي يمكن من خلالها عبور الحداثة الغربية. لكنني اعتقد انّ الحداثة واحدة. وبما انها كذلك ليس

من اللازم وصفها بالغربية.

صحيح انّ الحداثة تصطبغ بصبغة المنطقة او المحلة التي تظهر فيها، لكنّ اصولها واحدة في جميع المناطق، وهي اصول عصر التنويرية. اما ما مدى ترسخ هذه الاصول في وجود الأفراد ومدى ايمانهم بها، وهل هذا الايمان كامن في شعورهم الذاتي، فهذا شيء آخر. غير انّ اصل الحداثة، فهو ذلك الذي ظهر في اوربا.

يقولون ـوقولهم غير خاطئ ـانّ الحداثة لديها مصادر يهودية ـ مسيحية. ولكن لا ينبغي ان نفهم من هذه العبارة انّ اليهودية والمسيحية تحتويان ـبالقياس الى الاديان الاخرى ـ على عناصر الحداثة بالفعل. وعلينا ان نعلم انّ الفلسفة الاوربية الجديدة اقرب الى الكلام الاسلامي ولا سيما الأشعري.

بتعبير آخر: كان بامكان الكلام الاسلامي ان يكون أحد مصادر الفلسفة الجديدة. كذلك ما هو موجود من اليهودية والمسيحية في قوام الحداثة، يمكن ان يوجد في الاسلام ايضاً.

فالرؤية الاستشراقية القائلة بأنّ الاسلام يعارض العلم، رؤية غير مدروسة ولا تحقيقية. وكان البروفسور «دالماير» قد طرح بشكل صحيح عبور الاستشراق. فإذا كان هناك طريق لعبورة الحداثة فلابد من عبور الاستشراق اولاً، إذ من دون عبور الاستشراق لا يمكن بلوغ حتى مشارف الحداثة ايضاً.

هل أخطأ الاستشراق في وصف ما دعاه بالشرق والحضارات الشرقية، ما قبل الحداثة؟ وهل كان يجب على الاستشراق اختيار طريق آخر؟ لو كان الاستشراق قد اتخذ طريقاً آخر لما كان استشراقاً. فالاستشراق وعلى العكس مما هو متصور، لم ينطلق من قبل العصبية الغربية، ولم ينبر المستشرقون للبحث والدراسة بغية النيل من الشعوب غير الغربية. لكنهم حينما اخذوا ينظرون الى التاريخ من منظار الحداثة، ويقيّمون الماضي بموازين عالم الحداثة، من الطبيعي ان تظهر كثير من شؤون ثقافة ما قبل

الحداثة بصور اخرى، قد يحمل بعضها طابعاً عدائياً. لذلك نلاحظ شخصية مثل «ارنست رينان» يقول في كتاب مهم ألفه في ابن رشد انّ الاسلام يعارض العلم، وأنّ ارض الاسلام لا تنبت فيها شجرة العلم! فمن اين توصل الى هذه النتيجة؟ واذا لا تنبت شجرة في ارض الاسلام، فكيف ظهر ابن رشد؟ ولماذا أعطى كل هذا الاهتمام والوقت لهذه الشخصية المسلمة؟

قيل في مقام الجدل ويمكن القول، انّ كل من يعرف الاسلام لا يستطيع ان يصفه بأنه معارض للعلم، غير انّ المعرفة مفهوم مبهم. فارنست رينان يصف الاسلام بأنه معارض للعلم من خلال رؤية خاصة اليه بينما يعرف تاريخ الاسلام، ويعلم ان تاريخ الاسلام تاريخ الفلسفة والفن والشعر والعلم. وهذا امر اعترف به المستشرقون انفسهم وأسهب بعضهم في وصفه.

فإذا كان الاسلام مناهضاً للعلم فأي دين يرشد الى العلم ويقود اليه؟ فهل كانت المسيحية داعية للعلم ومشجعة عليه؟ واذا كان الأمر كذلك فلماذا ظهر العلم في اوربا بعد ظهور المسيحية بألف وخمسمائة عام، وبعد انتشارها في اوربا بألف عام؟ فلو كان «رينان» قد نظر الى المسيحية بنفس العين التي نظر بها للاسلام لقال ان المسيحية لا تفتح صدرها للعلم ولا تسمح له بالظهور. وياليته وأمثاله لم ينظروا الى التاريخ بعين العيب والمثلبة، ولكن من الصعب النظر الى تاريخ الآخرين بغير هذه العين.

«ماكس وبر» الذي كان يسعى الى تصحيح عرض قضية سبق لها ان عُرضت بشكل مغلوط، عمل على تعقيد الاوضاع وزيادة الالتباس من خلال كتابه «البروتستانتية والرأسمالية»، فأدى كتابه هذا الى خلق التصور التالي وهو انّ الحركة البروتستانتية قد أزاحت العقبات من طريق العلم. ففي فكر الحداثة تكمن فكرة بلوغ الانسان للجنة الأرضية والمدينة التي يحكمها العلم. لذلك لو تعذر سلوك هذا الطريق او ظل الناس بعيدين عن تلك الجنة الموعودة، فلابد انّ هناك سدوداً تعترض طريقهم. لذلك اخذوا يوجهون

اصابع الاتهام الى الثقافات والتقاليد ويعتبرونها هي السدود التي تعترض طريق الحداثة والتنمية وتحول دون بلوغ الجنة المقدَّرة.

الدراسة التي قام بها ماكس وبر مهمة جداً. فالعالم الجديد يتميز بمظاهر متناسبة ومتناظرة، اي انّ الاصلاح الديني، والرأسمالية، والفيزياء، والسياسة، امور ظهرت في وقت واحد». ولكن هناك من استنتج من كتاب وبر انّ الاصلاح كان السبب في ظهور الرأسمالية. وكان بوسع بعض المهتمين بالسياسة والايديولوجية ان يصلوا الى النتيجة التالية وهي انه لابد من إعادة تفسير الدين من اجل توفير مقدمات ومتطلبات البرجوازية والحداثة.

نعم هناك نوع من الملازمة ـ وليس علاقة علّية ـ بين الاصلاح وظهور الرأسمالية، غير أنّ «لوثر» لم يعلن إصلاحه من اجل ان تظهر الرأسمالية. كما ليس بالضرورة ان ينتهي كل اصلاح ديني الى نتائج اجتماعية وثقافية معينة ومحدَّدة.

لاشك في انّ الاصلاح الديني كان حدثاً كبيراً في الغرب بل وفي العالم، لكنّ الاصلاح كان مظهراً للعالم الجديد. بل ليس من الصحيح القول انّه أعدّ العالم المسيحي لظهور العلم الجديد والنظام الرأسمالي. فخلال النهضة الاوربية غيّر المفكرون والعلماء ـ والذين كان معظمهم من اهل الدين والكنيسة ـ نظرتهم نحو العالم والانسان. فقد كان «إراسام» و «توماس مور» رجلين كاثوليكيين، ومع ذلك كانا من بين اولئك الذين بشَّروا بالعالم الجديد.

ليس غريباً ان يحدث حدث ما في التاريخ فيكون علة لحوادث اخرى، ولكن حينما يتحول حدث فجائي الى محور للعالم ويظهر به نظام منسجم يستمر لقرون عديدة، لابد ان يكون ذلك الحدث غريباً. وقد وقع ذلك الحدث في بداية عصر النهضة، وكان عظيماً ومتحركاً ويمكن ان نشاهد مظاهره في فيزياء غاليلو، وفلسفة بيكون وديكارت، وسياسة ماكيافلي وسبينوزا، واصلاح لوثر.

حينما كانت الحداثة يافعة، كانت تعبّر عن نفسها بأنها الحاكم المطلق في التاريخ. وحينما شاخت في هذا اليوم فإنها ورغم نـظرتها الى قـوتها ـبـل وحتى الى اصل وجودها ـ بعين الشك والتردد، الا انّ نظرتها الى الغير لم تتغير بل ولربما اصبحت اكثر تطرفاً.

في بداية التاريخ الغربي تحدث افلاطون عن مشروع ينسجم فيه وجود المرء مع المدينة، ووجود المدينة مع نظام العالم. فكان العالم هو المعيار في ذلك الانسجام ولابد لأفراده من الانسجام مع نظام العالم. ولم يرفض عـالم الحداثة هذا الانسجام، لكنه لم يتخذ من العالم معياراً او ميزانـاً. ومـنذ ذلك الحين حل الانسان المتعالي[1] محل العالم اليوناني، لكنّ هذا الانسان كـان ينظر الى العالم والموجودات في ظل افكار جديدة. وحينما كان يلقي نظرة على الماضي وعلى الآخرين، كان يرى الضعف والعجز ونقص العقل وعـدم بلوغه ونضجه. لذلك يُعدّ ظهور هذا الانسان الذي يدعى بالانسان الفاوستي ايضاً، وجهاً من حادثة الحداثة الغربية.

كانت رسالة الانسان الفاوستي الهيمنة على العالم والمـوجودات، وليس اصلاحه، ولذلك اصطبغت السياسة فـي النـظام الحـديث بـصبغ اللـيبراليـة، والديمقراطية، والاشتراكية، والشيوعية، والفاشية، والنازية. كما تقمصت صفة الاستعمار خارج الحدود الجغرافية للغرب. وقد أخذت قيم الحداثة تـنتشر في بادئ الأمر عن طريق الاستعمار في سائر أرجاء العالم، غير ان الانسان المتعالي والعالم الحديث، بقيا في الغرب خلال ذلك الانتشار، ولم ينتقل من الحداثة الى المناطق الاخرى من العالم سوى بعض آثارها ومظاهرها.

بتعبير آخر: لقد أخذ سكان الكثير من مناطق العالم شيئاً من علم الحداثة ورسومها وقواعدها من دون الدخول الى عالمها، فأصبحوا مستهلكين لعلم

1_ Transcendental

عالم الحداثة وتكنولوجيته وسياسته. وعليه لا يمكن القول ان الحداثة قد استقرت في العالم بكاملها وتمامها. لذلك لابد من التأمل في هذا اللا تمام، ولا يتحقق هذا التأمل من دون الاطلاع على وضع العالم الذي يعبّر عنه بالمتنامي.

يتحدث «هابرماس» عن لا تمامية الحداثة ويرى انّ هناك شيئاً ما كامناً في الحداثة ولم يظهر الى اليوم. ومن حق هابرماس ان ينتظر اللوجوس[1] والديالوج[2]. لكن الديالوج يستلزم الاصغاء. فما هو الشيء الذي تصغي اليه الحداثة؟ فالحداثة تدعي ان اذنها مفتوحة دائماً للاصغاء الى اي كلام من اي مكان. غير ان اذن التاريخ لا تسمع كلام الخارج عادة. كما لا تسمع الحداثة سوى كلامها فقط. كما لم يسمع الآخرون الكلام الجديد. فالكثير من الشعوب كانت تصف حتى مصنوعات العالم الحديث وآثاره الاستهلاكية بأنها شيطانية، الى أن أضعفت مظاهر الحداثة وبشكل تدريجي حالة الارتباط بالماضي، فانتشرت آثار وآداب ورسوم الاستهلاك الحديث من دون ان يتقوّم العالم الحديث. فليس بوسع العقول والقلوب والأيدي ان تعمل بشكل صحيح ومنسجم إلّا إذا عاشت في عالم واحد، واستندت الى اصول وقواعد هذا العالم. غير أنّ هذا العالم لم يظهر في جميع البلدان والدول.

عدم اكتمال الحداثة، لم يكن بفعل انحراف مفاجئ وانما يعود الى ذاتها. فالأمر الذي لا شك فيه هو انّ هذا اللا اكتمال قد ظهر على صعيد الجغرافيا الثقافية والحضارية. فالفكر الجديد الذي يقولون بأنه ذو مصادر يهودية ومسيحية، انتشر في اوربا والغرب الجغرافي. فكان لهذا الفكر افرازات مهمة على صعيد العلم والتكنولوجيا والسياسة، وامتدت آثاره الايجابية والسلبية

1_ Logos

2_ Dialogue

الى سائر أرجاء العالم، إذ نلاحظ وجود الادوات التقنية المفيدة والأجهزة المدمرة والأسلحة الكيميائية والجرثومية في جميع البلدان. كما نلاحظ وجود الجامعات في بلدان العالم كافة، لكنّ معظمها لا يقوم على ذلك الاساس الراسخ الذي قامت عليه الجامعات الاوربية والامريكية خلال القرون الاخيرة. لذلك كانت الحداثة في العالم غير النامي سطحية وظاهرية.

تجربة القرن والنصف من اقتباس العلم والمدنية الجديدة، تكشف لنا الى حد ما عن انّ الحداثة لها جذور بينما لم نشاهد ولم نأخذ منها سوى الأوراق. ولا شك في انّ الاوراق لا يمكن لها ان تعطي ثماراً من دون جذور. اما في هذا اليوم فقد اهتم العالم الباحث عن العصرنة بالجذور الى حد ما ايضاً، لكنه راح يدرك بحسرة ان جذور شجرة الحداثة قد تآكلت.

خلال الفترة التي كان فيها الغرب يتصور انّ اصوله مطلقة، كان ابناء العالم غير الغربي يرفضون الى ما قبل نصف قرن الحداثة، او يقولون ماذا نفعل بالأدب والفلسفة الجديدين وانما علينا الأخذ بالافرازات والنتائج. واليوم وحينما باتت تحصل القناعة التالية وهي ان الحداثة أمر متكامل ولابد من اختيار السكن في عالمها، أخذ طلّاب الحداثة يواجهون جدار المحال العالي. فلقد انقطع هؤلاء عن تاريخهم السالف وتخلّفوا عن ركب الحداثة.

كانوا يقولون في الماضي اننا لا نريد الحداثة فيما يقولون اليوم انه لابد من الحداثة ولابد من الديمقراطية وحقوق الانسان. ولكن إذا كان بالامكان العيش من دون حرية، فلا يمكن بناء التاريخ والدخول اليه من دون حرية.

اذا أثير موضوع عبور الحداثة في اطار الفلسفة، فهذا امر قابل للتأمل ويمكن مناقشته، ولكنه لو اثير ضمن إطار السياسة وأُطلق اصطلاح «عبور الحداثة» على اية معارضة للسياسة الراهنة او تسميتها بصراع الحضارات مثلاً، يصبح من الصعب فهم التاريخ واتخاذ قرار سياسي.

هذه المعارضات ولاسيما ما يُدعى بالاصولية في مقابل الحداثة، لا تُعدّ

عبوراً او اجتيازاً للحداثة، لأنّ الحداثة وإن كانت لها سياستها الخاصة لكنها لا تتلخص في السياسة كي تُعارَض سياسياً. فالحداثة لم تضعف بفعل الكفاح السياسي. فهذه المعارضة السياسية التي تبدو في ظاهرها انها ضد الحداثة، ليس مناهضة للحداثة في حقيقة الامر ولا يمكن ان تكون كذلك، وانما هي نتاج الحداثة السطحية التي لا جذور لها.

يقول بعض الاصدقاء والزملاء اننا لم نصل بعد الى مرحلة الحداثة، فماذا نفعل بما وراء الحداثة؟ نحن نستطيع ألّا نهتم بما وراء الحداثة ولكن علينا على الأقل ان نفكر ونرى ماذا تفعل فينا آثار وعوارض مرحلة نهاية الحداثة. فنحن لم نعاصر الحداثة قط ولم نجرِّب مراحلها. ونواجه في هذا اليوم ـ ليس بالكلام والمناقشة وانما على صعيد الواقع ـ صراع الحضارات، والارهاب، والديمقراطية القسرية.

ويبدو أنّ هذا الوضع غير قابل للاستمرار ولابد من عبوره، ولكن كيف يتاح هذا العبور؟

لقد بدأ للتو التفكير في هذا المضمار، ولكن ما استطيع قوله هو: اولاً لا ينبغي ان تتصف الحداثة بصفة غربية. كما انّ الاختلافات التي نراها في سياسة البلدان وثقافتها لا تعود الى ذات الحداثة، ولا يطرأ عليها اي تغيير. ثانياً ان عبور الحداثة ليس بالأمر الذي يمكن ان ينهض به حزب او فصيل سياسي. ففي العالم الحديث سياسات متضادة ومتناقضة كثيرة، غير أنّ أياً منها لا يلحق ضرراً بالحداثة. فالحداثة ليست سياسة، ولم تظهر من خلال السياسة كي يكون بوسع السياسة تغييرها او ازالتها. ولكن من الصعب إدراك هذه الفكرة في وقت تلقي السياسة بظلالها على كل شيء، وهي الفكرة التي لو أُدركت لحصل تعديل واصلاح في السياسة العالمية.

الدين والحداثة[1]

١ ـ التجربة التي توفرت للمسيحية في الغرب عن الحداثة، تختلف عن تجربتنا. فنحن قرأنا شيئاً عن التجربة الغربية في التقارير التأريخية، والآثار الكلامية والفلسفية، وكتب العلوم الاجتماعية. كما أنّ الغرب لا يجهل اوضاعنا ايضاً. لكنّ مشكلتنا لا يستوعبها الخبر الرسمي المعاصر. لذلك لو تحدث كل منا عن تجاربه، لقطعنا خطوة كبرى على طريق تحقيق التفاهم والتناغم والتعاضد.

كيف ظهرت الحداثة؟ ولماذا هبطت في بيت المسيحية، وأشاعت نظاماً جديداً في هذا البيت، ودعت صاحب البيت الى المساهمة في هذا النظام، تاركة له زاوية ضيقة في ذلك البيت لممارسة العبادة والطقوس الدينية؟ لربما تمثل الاجابة على هذا التساؤل، دراما التاريخ الحديث. ولربما كان «نيتشه» على حق حينما وصف هذا التاريخ بأنه تاريخ التراجيديا. ومهما كان هذا التاريخ فقد ساهمنا فيه منذ نحو مائة وخمسين عاماً. وقد اصطدمنا بالحداثة حينما اتخذ الدين موقفاً دفاعياً امام هجمات الحداثة، ولم يكن هناك مجال واسع للتفكير والتأمل.

---

١ ـ فصلية «نقد ونظر»، السنة ٥، العددان ٢ و٢، ص ٥٨ ـ ٧١.

كان «فرويد» يعتقد بتعرض المجتمع القديم الى ثلاث ضربات قاصمة في المرحلة الحديثة: الاولى الضربة الفلكية التي وجهها غاليلو وكوبرنيك. والثانية الضربة الحياتية التي وجهها لامارك وداروون. والثالثة الضربة النفسية التي اثبتت انّ العقل جزيرة عائمة في بحر القوى اللا شعورية. ولم انقل كلام فرويد هذا من اجل تأييده او تفنيده وإذا ما أردت ان اقول فيه شيئاً لقلت انّ الضربة الثالثة لم توجه الى المجتمع القديم وانما الى روح الحداثة وجسمها. ولكن لا مجال لتناول هذا الموضوع.

اذا بوّبنا تاريخ الحداثة وفقاً للمعيار الفرويدي، فنحن قد تعرفنا على الحداثة منذ توجيه الضربة الثانية الى مجتمع القرون الوسطى خصوصاً وعالم ما قبل الحداثة عموماً. فظهرت لدينا مشاكل جمة خلال ذلك التعرف. فالألفاظ والمفردات التي كانت تُترجم كانت تأخذ معنى غير معناها في اللغة الأم. فقد ترجمنا كلمة Progress الى التقدم أو الرقي، وكلمة Iiberty الى الحرية. فهذه الترجمة ليست غير صحيحة ولكن لكلمتي الرقي والحرية خلفية في لغتنا العرفانية والأخلاقية لا تنفك بسهولة عن الالفاظ المذكورة التي يجب ان تستخدم في لعبة لغوية اخرى. لذلك لو حاول أحد ان يتساءل في موضوع الرقي او الحرية، لقيل انك تعارض الرقي والحرية اللذين هما شرطان لازمان لاستقلال الانسان.

كما تُرجمت كلمة (modernity) الى العصرية والحداثة والتجدد، بينما للتجدد معنى خاص في الفلسفة والعرفان والكلام، لا ينطبق على المعنى الجديد. بل حتى انّ التركيز على ذلك المعنى يحول دون الادراك الصحيح لحقيقة التجديد والحداثة.

من بين الالتباسات التي يمكن ان يفرزها هذا اللون من الترجمات هو ان تتغير حقيقة ما من خلال اللفظ والمفهوم. فاذا كانت الحداثة عبارة عن حقيقة تاريخية سرت الى كل مكان تقريباً وتحققت في سائر ارجاء الأرض

بدرجات مختلفة، نرى انّ مفهوم التجدد وكما هو وارد في كتب اللغة وموجود في ذاكرتنا، لا يثير اية مخالفة او معارضة، ولا يغيّر اي شيء. فإذا كانت الحداثة مجرد مفهوم لا غير، فليس هناك ضير في الجمع بين الدين والحداثة، ولكن لو نظرنا الى المعنى التاريخي للتجدد، لأصبح من الصعب ادراك علاقته بالدين.

ليس بمقدور أحد ان يقول انّ الدين كان محايداً او لا رأي له في التجدد او الحداثة، او انّ الحداثة كانت محايدة ازاء الاعتقادات والانشدادات الدينية. ومن جانب آخر لم تهب جميع الشخصيات والمراجع الدينية لمجابهة الحداثة والتصدي لها. ومع ذلك فقد تغيرت فيها علاقة الانسان بالعالم والانسان الآخر ومبدأ العالم والانسان. ومهما كانت هذه العلاقة فإنها علاقة غير دينية.

في الوقت نفسه، رغم انطلاق عدد كبير من الناس للنظر في القضايا والامور من منظار الحداثة والتجدد، الا انهم احتفظوا بصورة من الاعتقادات والآداب الدينية. لكنّ الدين في العالم المتجدد، لم يبق على حالته الاولى. فقد بات يفسَّر ويؤول.

بناة المجتمع المتجدد الجديد في عصر النهضة الاوربية، رغم انهم كانوا في الغالب من اصحاب الاعتقادات الدينية، بل وكان بعضهم يحمل هموم الدين، بل وضحى بعضهم بروحه من اجل عقائدهم الدينية، لكنهم لم يأخذوا الدين بنظر الاعتبار في مشروع العالم الجديد. ولكنّ الدين ليس بذلك الشيء الذي يمكن تجاهله. لذلك من اجل الحفاظ على انسجام المجتمع الجديد، لابد ان ينسجم الدين مع الحداثة. فكان الاصلاح الديني، وتفسير الكتاب المقدس، جهداً من اجل تحقيق هذا الانسجام. ثم أثار بعد ذلك «كانت» ـ فيلسوف الحداثة الكبير ـ مشروع «الدين في حدود العقل».

هذه التغييرات والأحداث التي شهدتها اوربا، كانت تعني نشر الحداثة. واولئك الذين اوّلوا الدين وقاسوه بالعقل الجديد، لم يكن لديهم هدف خاص،

ولم يفكروا في حل المشاكل الحضارية او شق طريق التنمية الاقتصادية ـ الاجتماعية.

اما اولئك الذين استعاروا الحداثة من الغرب، كان بمقدورهم ان تكون لديهم عموماً ثلاثة انواع من التعامل معها: الاول هو التعامل مع الأشياء والآثار المقتبسة من الحداثة والتي كانوا ينظرون اليها بعين الشك والقلق، رغم انّ هذه الاشياء سرعان ما اصبحت ذات اعتبار بل وتحولت الى حجة مبررة للحداثة. الثاني هو الأخذ تماماً بجميع شؤون الحداثة والاستسلام لها والدعوة لاتباع الغرب من دون قيد او شرط. وظهر هذا اللون من التعامل بصور شتى وظهر من يقول لابد من الأخذ بالحداثة مع الاحتفاظ بالدين والسنّة. الثالث هو الاهتمام بماهية الحداثة. لكنّ التعامل مع الحداثة كان أحد وجهي القضية، غير انّ الوجه الأهم هو: ماذا فعلت الحداثة بنا؟ في الرد على جهود المسلمين الذين رحبوا بالعلم والعقل الجديدين، قال البعض مثل «ارنست رينان» ـ الذي وضع الحداثة في مقابل الدين ـ ان الاسلام يعارض العلم والحداثة.

٢ ـ بما اننا تطرقنا الى اسم «رينان»، ليس من غير المناسب الاشارة الى النقاش الذي احتدم بينه وبين السيد جمال الدين الأسد أبادي في باريس. فقد وصف رينان في محاضرة له الاسلام بأنه مناهض للعلم ومعارض للحداثة، فردّ عليه جمال الدين من دون ان يصل النقاش الى نتيجة وحتى من دون ان يتضح موضع النزاع والاختلاف.

فالسيد جمال الدين دافع عن دين ينسجم مع الحداثة، بينما كان «رينان» يصف ذلك بالمحال. فقد كان يؤمن ان مهمة الحداثة لا تنتهي الا حينما يُنسخ تماماً الايمان بأي امر مقدس. ويرى ان العلم الجديد هو الذي سينظم حياة الانسان وشؤونه، بل كان يقول: ينبغي ان يتعامل العلم والعقل مع الله كتعاملهما مع العالم والانسان! لذلك لم يكن رينان يرى أية ضرورة في

تخصيص موضع للدين حتى ولو في ذيل العلم والعقل. فكان لا يفكر إلّا في العلم فقط، لذلك حينما قال له الكاتب الفرنسي «رومن رولان» انه لم يلاحظ في كتاب «مستقبل العلم» اي موضع لآمال الانسان وانشداداته، اجابه بغروره التشاؤمي انه لا يعير أهمية لآمال الانسان وانشداداته، بل المهم لديه ان يتطور العلم. وحينما كان «برتراند راسل» ـ الذي يقترب من رينان من حيث النمط الفكري ـ يستخدم عبارة «الجحيم العلمي»، لربما كان يعني تطرفاتٍ من نوع تطرف «رينان».

كان «رينان» يقول: اذا كان بالامكان التوصل في الحداثة الى علم يقيني، فبمقدور الانسان ان يحل بواسطة هذا العلم محل الله فيقوم بتنظيم العالم. وينبع أصل قوة الحداثة من هنا أيضاً. فلا يوجد أي شيء مطلق ومقدس في عالم الحداثة، كما لا ينبغي الخروج من دائرة البحث والعلم والتكنولوجيا والفن.

ليس بوسعنا إدراك معنى الحداثة وحقيقتها من خلال الرجوع الى «ارنست رينان» لأنه صنع من الحداثة ايديولوجية، ويتحدث عنها بطريقة وكأنّه يدعو لعبادة الحداثة.

لا نعني انه يعارض تماماً المفكرين والمنظرين الذين تحدثوا في موضوع الحداثة او انّ لديه افكاراً تختلف عنهم كلياً. فهو مادح للعقل وقوة الحداثة وليس فيلسوفاً للحداثة. اما فيلسوف الحداثة «كانت»، فقد تحدث عن صفة الحداثة وماهيتها قبل تحققها.

فمع أنّ الشيء لا يمكن ان يوصف إلّا اذا كان له ظهور او تحقق خارجي عادة، إلّا انّ «كانت» وصف الى حد ما جوهر انسان الحداثة وعالمها من خلال الاجابة على التساؤلات الثلاثة: من نحن؟ وماذا يجب ان نفعل؟ وماذا نأمل؟ وأثار «كانت» فكرة يمكن للانسان من خلالها انْ يعطي صورة لأي شيء، واكد على انه لا يمكن إصدار حكم في شيء يخرج عن نطاق فهم

الانسان وقابليته، وأنّ ما قيل بهذا الشأن لا يعدو كونه حصيلة خطأ واشتباه.

الّف كانت كذلك كتاب «الدين في حدود العقل»، ولم ينكر الدين في هذا الكتاب وانما كشف كيف يمكن ان ينسجم الدين مع العقل الحديث.

كان ارنست رينان يقول انّ الحداثة لا حدود لها وفيها يباح كل شيء. ففي المجتمعات القديمة والأديان، هناك اوامر ونواه، وحلال وحرام، وحرم وقدس وكعبة، غير أنّ المجتمع الجديد متحرر من هذه القيود جميعاً.

بعد ذلك كان ماكس وبر يقول انّ العالم قد تصوّر بصورة عقلانية ولم يعد يتميز بأية صفة خرافية. وكانت مشكلة رينان هي انه لم يكن قد تحرر بعد من السحر العلمي الجديد، ولم يكن بوسعه ان يفكر في الدين بحدود العقل كما كان يفعل «كانت». ولم يكن يعلم انّ الحداثة كانت عبارة عن شريعة او انها تريد ان تظهر على شكل شريعة. طبعاً انّ الحداثة لا تمنع الرجوع الى كتاب او قانون سماوي شريطة ان يُدفَع باتجاه التوافق مع متطلبات الحداثة، وأن يقع ضمن حدودها. فالحداثة تعتبر القانون المعتبر قانوناً طبيعياً ولابد ان تنسجم القوانين الوضعية سواء كانت الهية وغير الهية مع القوانين الطبيعية. غير أنّ هذه القوانين لا تحكم الانسان من الخارج. والطبيعة في الحداثة لا معنى لها إذا كانت بالمعنى الذي تصوره اليونانيون، وانما الطبيعة عبارة عن القوانين الطبيعية.

كان هيغل يقول نحن سنعرف أنفسنا خلال السعي للاستحواذ على الطبيعة. كما كان ماركس يتحدث عن بشرية الطبيعة وطبيعة الانسان. وهذان الرأيان لهما جذور في فكرة «كانت» التي يقول فيها انّ الانسان يعرف من خلال معرفة الطبيعة، نفسه وحدود علمه وقوة عقله، فيصل من خلال هذه المعرفة الى درجة النضج ويتحرر من عبودية ما هو خارج ذاته، فلا يطلب غاية خارجية، ولا يخضع لحكم الغير، ويعاهد نفسه على ان يكون مقنناً وينصاع للقانون الذي يصنعه.

اذن الحداثة بالصورة التي كان يتوقعها «كانت»، لم تكن مناهضة للدين، وانما انفصلت فيها المسيحية عن باطنها المقدس وظهرت كزينة وظاهر للعالم اللا ديني.

٣ ـ مع ما قلناه، لم يتضح الى اليوم ما هو الانسان الحديث، وما هي الحداثة، وما هي علاقتها بالدين. فلو سألنا تلك الفئة التي تتعامل مع الفلسفة والكلام وهذا اللون من المعاني عن الحداثة لقالوا بأنها طريقة حياة الانسان الغربي.

بتعبير آخر: انّ هؤلاء كانوا يتصورون خلال اصطدامهم الاول بالحداثة، انها عين الأشياء الموجودة في عالم الحداثة والتي يأخذون بها، رغم وجود بعض الأشخاص الذين اشاحوا بوجوههم عنها ايضاً.

في بداية المواجهة بين المجتمعات القديمة والمجتمعات الحديثة، كان زعماء تلك المجتمعات ينظرون الى ما كان يأتي من الغرب بعين الشك والريبة ويرون فيه خطراً على الدين والاعتقادات والآداب. ولكن حينما أخذت الحداثة تنتشر بشكل تدريجي في كل مكان وتؤثر على وجود الأشخاص، أخذ هؤلاء ينظرون الى الحداثة بعين الرضا. كما كان هناك من يقول انّ الحداثة مجموعة من الأشياء الحسنة والسيئة، والتي لابد من أخذ محاسنها وإهمال مساوئها. ولا شك في صحة هذا الرأي ولكن ينبغي ان نتساءل عن مدى تحققه على صعيد الواقع، وما هي قابلية الافراد على الانتخاب والطريقة التي تم بها؟ لكنّ المشكلة هي: اذا رفضنا إمكان انتخاب الحسن وإهمال السيء، فماذا ينبغي ان نفعل؟ ثم الا يعني هذا إما ان نأخذ بكافة مجموعة الحسن والسيء، او ان نرفضها تماماً؟

يبدو انه لا يوجد طريق آخر بين هذين الطريقين. ولكن ربما لا نقف في حقيقة الامر على هذا المفترق. اي لم يثبت الى اليوم أنّ عالم الحداثة عبارة

عن مجموعة أشياء العالم الفني ـ العلمي[1]. ولكن لو قيل انّ الحداثة عبارة عن كلٍّ تاريخي واحد، فهذا لا يؤدي الى تسهيل المهمة، اذ يصبح من المتعذر آنذاك فصل اي شيء عن التاريخ والعالم كما يستحيل الارتباط او التبادل العلمي والثقافي او يصبح في منتهى الصعوبة. ثم اننا نجد في تاريخ الحداثة انتقال الكثير من الأشياء من عالم الغرب الى سائر ارجاء العالم. ومع ذلك ليس بوسعنا القول انّ التجدد بأسره وتمامه قد تحقق في مكان ما. كما نعلم بأنّ منظِّراً مثل «هابرماس» يقول انّ جميع إمكانات الحداثة لم تتفعَّل الى اليوم.

هذه المشكلة، كانت محط اهتمام رواد الحداثة أحياناً في بعض البلدان الاسلامية بما فيها ايران. فيقول السيد جمال الدين الأسد أبادي في إحدى افضل مقالاته التي تحمل عنوان «كلمات في التعليم والتربية» انّ الدولة العثمانية قد فتحت المدارس الجديدة منذ أربعين عاماً لكنها لم تبلغ طوال هذه المدة النتيجة التي كانت بانتظارها.

كان السيد جمال الدين يرى انّ الآخذين باسلوب التعليم الاوربي الجديد، لم يولوا أهمية لأساس هذا الاسلوب ولم يلتفتوا اليه. والحقيقة هي انّ الأخذ بأشياء عالم الحداثة وأجزائه لا يعني الدخول الى هذا العالم، ولو دخل أحد اليه، فلن يكون هذا العالم وطناً له، ولن يشعر فيه بالاطمئنان والاستقرار.

كثيرون هم اولئك المنشدون الى بعض ظواهر العالم الحديث، لكنهم لا ينسجمون معها. وفي مقابل هؤلاء هناك من اهل الحداثة من لا تعجبهم جميع مظاهر عالم الحداثة ولا يشيدون بها. وإنه لمغزى كبير بالنسبة لي ان ارى اديباً كبيراً متضلعاً في تاريخ العلم والأدب والشعر القديم، ينظم قصيدة في مدح سكة الحديد، بينما يصف شاعر تجديدي القطار بأنه ليس سوى عواء

1_ Technico _ Scientific

بنفسجي.

اذن الانشداد الى الحداثة يختلف عن الرغبة في أشياء عـالم الحـداثـة. فلربما حينما تُعرض أشياء عالم الحداثة على اي عالَم وتاريخ، ستجد لهـا طلاّباً وراغبين، ولكن ينبغي علينا ان نعلم بأننا لم نُبعث الى سوق الحداثة كي نقتني منها ما نشاء. بل لم يطلب منا أحد ان نقول رأينا في الحداثة. ولا شك في انّ بوسع المتدينين إصدار حكم في الحداثة، لكن الشيء الذي لابد من الالتفات اليه بشكل خاص هو انّ الحداثة لا تنسجم مع كل دين او اية صورة من الدين.

قيل انّ الحداثة مدينة تضيئ لياليها بضوء الكهرباء وانّ «بودلر» هـو اول اكبر شعرائها. واذا كان الامر كذلك فمن الصعب تحديث المدينة من خـلال تغيير آراء أهلها وأفكارهم. ومن هو الذي لديه تلك القوة والقـابلية بـحيث يتصرف في عقائد الناس وأفكارهم كما يشاء؟ فقد شيّد «بـودلر» المـدينة الحديثة بشعره وبمصابيح الكهرباء التي سادت بين الليل والنهار. ولا شك في ان أفكار وعقائد سكان هذه المدينة تختلف عن عقائد وأفكار مدينة ما قبل الحداثة، ومتى ما دخلت الحداثة الى بلد غيّرت العقائد والآداب والعلاقات القديمة. ولكن لو تصور أحد انّ الحداثة هي عين هذه التغييرات الظـاهرية، وحينما ظهرت هذه التغييرات ظهرت الحداثة ايضاً، فهذا خطأ فادح، لأنّ مثل هؤلاء يرون انتظام الامور مقلوباً، كما يتصورون ان بوسع اي احد ان يعمل ما يشاء ويغيِّر ما يشاء.

٤ ـ الحداثة لون خاص من العلاقة بين الانسان وبين العالم ومبدأ العالم. وقد ظهر هذا اللون الخاص من العلاقة في العلم الجديد، والتكنولوجيا الآلية، ومن خلال اختفاء الامر القدسي، ووقوع الفن في دائرة علم المال، وفي بعض المظاهر الاخرى.

اذن الحداثة ليست رأياً او ذوقـاً، وليس بـالإمكان إرجـاعها الى بـعض

الأحوال والمظاهر النفسية والأخلاقية. صحيح انّ الانسان العصري منسجم مع عصره وزمانه ويوفّق نفسه مع التغييرات الحاصلة في عصره، لكن عصر الحداثة ليس قيداً صغيراً. طبعاً يمكن ان يُستشف من الكلام اعلاه انّ الحداثة تعني تجدد الحياة في كل يوم. فقبل سنوات ظهر الاعلان التالي في «غالري لافايت» بباريس: «عشْ طبقاً للموضة وعبّر عن ذوقك في اختيار الزي والأدوات الشخصية». فالشخصية في هذا الاعلان تعني ان يكون المرء مثل جميع الاشخاص، ولكن لابد من رفع التعارض التالي: لابد ان ندرك بأنّ الموضات التي يسير عليها الافراد، لا يمكن ان تكون اي شيء، وانما هي محدودة بعالم الحداثة. ثم انّ للشخصية صورة خاصة في عالم الحداثة. معنى هذا انّ امتلاك الشخصية واتّباع الموضة، امران متحددان بمتطلبات الحداثة وشرائطها.

اذن زبون «غالري لافايت» حرّ في ان يبتاع من ذلك المعرض اي لباس يشاء. وتتسع حريته تلك الى خارج جدران هذا المعرض. لكنه لو أراد الخروج من المدينة العصرية ـ اي المدينة التي شاعرها بودلر ـ ويتوقع ان يُدعى بالحديث او العصري، فلا معنى لتوقعه هذا. فالحداثة ليست رأياً او ذوقاً شخصياً.

حينما تُترجم مفردة (Modernity) الى التجدد او الحداثة، لربما يظهر التصور التالي وهو ان معنى كلا اللفظين واحد من كل حيث، ويمكن ان يحل أحدهما محل الآخر دائماً. والـ (modernity) لفظ استُخدم في القرن التاسع عشر، بينما التجدد اصطلاح قديم في فلسفتنا وعرفاننا وكلامنا، ولربما حينما نستخدم اصطلاح التجدد، تتبادر جميع هذه المعاني الى الذهن، فتحل العلاقة التي لنا مع هذه اللفظة بدلاً من العلاقة بيننا وبين الحداثة.

انّ مشكلتنا لا تتحدد بترجمة لفظة modernity أو لفظة modern، وانما نواجه هذه المشكلة في ترجمة معظم مصطلحات الفلسفة والكلام. فالـ

modernity ليس مجرد مفهوم يتضح معناه من خلال الترجمة، وانما هو شيء يحدد مصير المفاهيم، وليس جزءاً من المفاهيم التي تقع تحت تصرفنا. كما انه تاريخ، اي التاريخ الذي لم تنشدّ اليه جميع الناس في بادئ الأمر، لكنه أصبح في هذا اليوم تاريخ العالم كافة.

كثيرون هم اولئك الذين حينما يرون انّ الانسان بمقدوره التلاعب في كثير من الأشياء وتغييرها، يتصورون انّ بالامكان التعامل مع الحداثة بنفس الطريقة ايضاً، اي نقلها الى اي مكان يشاؤون وجعلها في اية صورة يريدون، وجمعها مع اي شيء آخر يختارونه، غافلين عن انّ هذه العلاقة تصدق على أشياء الحداثة وظواهرها.

الحداثة شرط لظهور القدرات والقابليات التي يجدها الانسان في نفسه، ولو اختل هذا الشرط فلابد ان تزول القوة ايضاً. وقد ادرك «نيتشه» ان الانسان يفقد قدراته وقواه في آخر منازل الحداثة وأشواطها. فالانسان قد قام بكل ما يمكنه في عالم الحداثة. واليوم وقد شارفت قوته على الانتهاء، فإنَّ توهم القوة لن يحل معضلة من معضلاته.

اولئك الذين يعيشون على مدى مائة عام رؤيا المدينة الحديثة الكاملة من دون ان تتحقق لهم، لابد وان يكونوا قد ادركوا عجزهم، لأنه إذا كان بوسع الفئة الصغيرة المعارضة للحداثة ـ كما يزعمون ـ ان تغلق الطريق بوجههم، فهذا دليل كبير على عجزهم. واذا كان العاجز جاهلاً بضعفه لربما ينطق بكلمات ذات خطورة ويمارس اعمالاً خطرة، ولا شك في انه سيصبح اضحوكة للآخرين في نهاية المطاف.

ولكن هل يمكن الاعراض عن الحداثة او تجاهلها؟ فالانسان اليوم في وضع يستطيع معه ان يتجاهل الحداثة او يشيح بوجهه عنها. وحتى اولئك الذين يتحدثون عما وراء الحداثة، لا يدّعون انهم قد خرجوا من الحداثة.

٥ ـ مما سبق أن قلناه لا يمكن استشفاف ان الحداثة تقف موقفاً حيادياً

ازاء الدين، او انها تنظر الى التدين واللا تدين نظرة واحدة. فالحداثة مدينة لا يعير مؤسسوها اهتماماً للدين حتى وإن كان بينهم رجل مثل «توماس مور» الذي ضحى بنفسه من اجل تدينه. بل ان بعضهم يـخالف الديـن ويـعارضه بصراحة. ولا شك في انّ هذه المعارضة تعود الى مزاجهم الشخصي وطبعهم الخاص، لكنّ المهم هو ان نظام عالم الحداثة قام على اسـاس الفكـر غـير الديني، كما انّ نظرة الانسان العصري الى الموجودات نظرة غير دينية، رغم احتفاظها ببعض الاعتقادات الدينية.

الحقيقة هي انّ العلاقة بين الدين والحداثة ليست معقدة جداً، ولو بـدت معقدة في بعض الأحيان فلأنّ البعض يزعم انّ بمقدورهم وضع يد الحداثـة في يد الدين والعيش معهما سوية. ولو قال لهم أحد انّ هذه عملية شائكة، لاعترض عليه الجميع، ولوصفه بعضهم بأنه عدو العلم والحداثة، ولقال عنه البعض الآخر بأنه يقول بامتناع التدين واستحالته.

طبعاً لو كان هناك من يؤمن انّ الحداثة تمثل افضل عوالم الامكان، وانها ستظل ثابتة وخالدة، فإما أنْ يُعرض عن الدين، او يوفق بينها وبـين الديـن بطريقة واخرى، فيصبح الاثنان شيئاً واحداً في نهاية الأمر. وعـلى شـخص كهذا ان يدرك انّ عالم الحداثة حينذاك لن يكون أحد عوالم الامكان، وانما واجب الوجود. وفي ظل هذا العالم الواجب بوسع الافراد ـ او بعضهم عـلى الأقل ـ العيش والعمل كما يحلو لهم، كما ستكون اعتقاداتهم مؤثرة في تسيير وادارة الامور، مهما كانت تلك الاعتقادات.

يقولون هناك اشخاص مفكرون ومهندسون وتكنوقراطيون ولديهم تأثير مهم في ادارة الشؤون التكنولوجية ومع ذلك لديهم اعتقادات دينية ايضاً. إذن من الممكن ان يظل التدين محفوظاً وباقياً في عالم الحداثة. لكننا نقول مـا هي القواعد والقوانين التي يخضع لها هؤلاء في ادارة اعـمالهم؟ طـبعاً ليس بوسع احد ان يقول بأنّ المجتمع الحديث لا يسمح بالاعتقادات الديـنية او

باقامة الفرائض والمناسك الدينية، غير انّ وجود الاعتقادات الدينية وإقامة الفرائض والمناسك شيء، والنظرة الدينية الى العالم والرجوع الى حكم الدين في العمل، شيء آخر.

الحداثة لا تريد وترفض ان يتدخل الدين في ادارة الامور وترتيب الأعمال. أي ان الكلام والقانون في عقلانية الحداثة، كلام وقانون بشريان، لذلك يُرفض كل ما هو وراء ذلك ويوصم بالاسطوري، ما لم يظهر تغيير في اساس الحداثة. اي اذا كان لدى الانسان مستقبل ما، فإنه ليس مجبراً كي يظل قابعاً في هذا العالم لأنه عالم غير ابدي.

مهما كان عملنا شاقاً وعسيراً، لكنّ افق الامكان مفتوح بوجه الانسان. فاذا لم يختلف غد الحداثة عن يومها رغم انّ كل شيء يعيش حالة التغيير والتجدد، ولو تكرر كل ما هو قائم فعلاً، يمكن حينذاك تعليق الأمل على ما بعد الغد الذي ليس تكراراً لا لليوم ولا للغد.

الاستنتاج

الدين يظل باقياً في كل زمان وعصر، بما فيه عصر الحداثة. ورغم صعوبة الفكر الديني خلال فترة قوة الحداثة ورسوخها، لكننا نجد المتدينين والمفكرين الدينيين هنا وهناك رغم انّ بعضهم يبدو منعزلاً وغريباً.

وكما انّ العالم الجديد قد ظهر بفعل الأحداث الكبيرة التي هزّت العالم القديم، سيهز عالم الحداثة ظهور الفكر المستقبلي ايضاً، وها نحن نشعر اليوم بهذا الاهتزاز.

ما وراء الحداثة ليس عالماً مستقلاً ولا يدّعي مفكروه انهم مفكرو عالم المستقبل كما لا يدّعون التدين ايضاً، لأنهم يعتبرون انفسهم الناطقين باسم المرحلة الاخيرة للحداثة، وهي المرحلة التي لم يعد يؤمن فيها الانسان بمبادئ الحداثة.

لربما كان لغياب الدين او تغييبه في عالم الحداثة، تأثير على إضعاف مبادئ الحداثة وظهور فكر ما وراء الحداثة، ومع ذلك لا توجد نسبة ضرورية بين الدين وفكر ما وراء الحداثة، ونلاحظ ان بعض دعاة الحداثة يعارضون الديانة بشكل صريح، بينما يرى البعض الآخر في هذه المعارضة مظهراً أصلياً للحداثة. وعليه هناك تأثير أساسي للدين في تقدير جميع ادوار التاريخ والمجتمع بما فيه تقدير عالم الحداثة.

لربما يبدو بحثي هذا شبيهاً بالبحوث الكلامية والاجتماعية، لكنني اعبّر فيه عن رؤية فلسفية. فلم اكن افكر بالأساس كيف يمكن التوفيق بين الحداثة والدين او كيف يمكن ايجاد حالة من التصالح فيما بينهما، لأنّ الخوض في مثل هذا الأمر يدفع نحو الدخول الى وادي الايديولوجيا. فقبل ايام حينما كنت اتباحث مع اثنين من اصدقائي وزملائي في العلاقة بين الدين والحداثة، سألتهما: لو قال أحد بأنّ الحداثة لا ترغب في الدين، فماذا تقولان؟ أجاب أحدهما: انّ الحداثة حيادية ولا ابالية ازاء الدين وأجاب الآخر: لو وجّهت هذا السؤال اليهم لربما اجابوك أنّ المسيح عليه السلام يقول: أحبب عدوك ايضاً!

وضع العلم في ايران[1]

قبل نحو عشرين عاماً كتب الفيلسوف الفرنسي جين فرانسوا ليوتار[2] ـالذي توفي قبل أشهرـ تقريراً في وضع العلم في عالم ما وراء الحداثة. فإذا كان ما كتبه صحيحاً فالعلم لا يقوم على اسس يقينية، ويعتمد اعتباره على تطبيقه واستخدامه. بل ربما لم تعد هناك اية موضوعية للسؤال التالي: هل العلم مقدم على التقنية ام التقنية مقدمة على العلم؟ فالعلم والتقنية شيء واحد. أما اذا كان اعتبار العلم يعتمد على تطبيقه، وليس للعلم شرف ذاتي، لما جاهد العلماء ولما بذلوا كل هذه الجهود في طريق العلم وكشف الحقائق العلمية. فالقضية ليس انّ العلم عموماً لا يتمتع بشرف ذاتي، او العلم التطبيقي هو كل شيء. فرغم أن «غاليلو» و «نيوتن» كانا قد شيّدا أساساً علمياً ينتهي الى التطبيق والاستخدام، لكنهما كانا من اهل الفكر والنظر، ولديهما دراسات في العلم النظري. فاذا كان الأمر كذلك كيف يمكن لفيلسوف ما وراء الحداثة ان يصف العلم بأنه غير قائم على اليقين؟ ان فيلسوف ما وراء الحداثة لم يبحث في معنى العلم ويرى ان الصرح الذي يقوم عليه العلم الجديد قد

---

١ ـ فصلية «رسالة الثقافة»، صيف ١٩٩٨، العدد ٣٠، ص ٥ ـ ١٥.

2_ Tean Francois Lyotard

غمرته المياه وأصبح العلم بلا أساس، وليس انه كان من دون اساس منذ البداية.

لنفترض انّ العلم قد تعرض لكل هذه الهزات في عالم ما وراء الحداثة، فما علاقتنا بذلك؟ فنحن نريد ان نعلم الوضع الذي عليه العلم في بلدنا. فحينما ننظر الى العلم او الى اي شيء آخر في العالم الراهن بمنظار ما وراء الحداثة، يُشكل بعض أهل الفضل ـويبدو إشكالهم مبرراً ايضاًـ قائلين بأننا لازلنا في بداية طريق الحداثة، ولازال الفاصل الذي يفصلنا عما وراء الحداثة طويلاً جداً، لذلك بدلاً من الانهماك في قضايا ما وراء الحداثة، من الأفضل السعي لتوفير شروط ومتطلبات الحداثة.

هذا الكلام الذي يبدو موجَّهاً وصحيحاً في ظاهره، لم يُطرح في محله ولذلك ليس بالصحيح ولا بالخطأ، وانما هو كلام لا معنى له منتزع من بعض المقدمات الوهمية. فلو سألنا هؤلاء: ما هو وضع العلم في هذا البلد؟ وماذا نفكر في هذا الشأن؟ واين نقف في طريق البحث والدراسة؟ لربما أجابوا: لا محل هنا للعلم في مرحلة ما وراء الحداثة، وهم متقاربون في رأيهم العام مهما كانت المنطقة التي ينتمون اليها والرؤية التي لديهم ازاء ما وراء الحداثة.

يذهب «ليونار» في تقريره «وضع ما وراء الحداثة»[١] لمناقشة «هابرماس»، ويتفق هذان مع كارل بوبر في أمر واحد وهو عدم وجود معيار لليقين العلمي. بل انّ الوضعية[٢] تمثل نهاية الجهود الرامية للدفاع عن اليقين العلمي، وكانت تبحث عن معيار يمكن بواسطته إثبات اليقين والحقيقة العلمية. وحينما لم تسفر تلك الجهود عن شيء، اختفت الوضعية عن مسرح الحياة تلقائياً. ولكن هل يجب ان يكون اهل العلم فلاسفة وان يحققوا في

1_ The Postmodern Condition: A Report on Knowledge.

2_ Positivism

مبادئ العلم اولاً، قبل الانطلاق لتعلم العلوم؟ لا، فما اكثر الذين انطلقوا خلف العلم من دون ان يكون لديهم اهتمام بالفلسفة، بل كان بعضهم معرضاً عنها احياناً. إذن لا يلزم ان يقرأ العالم الفلسفة اولاً ثم ينطلق الى العلم.

الغرب لم يحصل على العلم بسهولة، وانما كافح من اجله كثيراً. ويوجد في هذا اليوم علماء كبار في الغرب وفي سائر أرجاء العالم واتسعت رقعة البحث العلمي كثيراً، لكنّ العلم أصبح شيئاً واحداً مع القوة التقنية. وهذا لا يعني ان العلم قد أصبح في قبضة القوة السياسية والاقتصادية والسوق التجارية. ولكن إذا كانت الارقام تحكي عن انّ البحوث والدراسات الكبرى والمهمة في دول الشمال تجري بناءً على طلب كبرى المؤسسات العسكرية والاقتصادية، فعلينا ألّا نقع في الخطأ وألّا نتصور ان هذه المؤسسات تتحكم في العلم وتسيّره وفق ما تشاء. وحقيقة الامر هي انّ العلم قد اتحد مع التكنولوجيا. انه لحدث مهم في تاريخ العلم ان نلاحظ تعاظم العلاقة بين العلم والمراكز العسكرية، غير انّ هذا لا يعني انّ العسكريين قد امسكوا بزمام العلم، وانما تحول العلم الى شيء نافع للعسكريين ويلبي حاجاتهم.

بات العالم ينظر الى العلم بهذه الطريقة ايضاً. لذلك فالذي يقول ماذا نفعل بما وراء الحداثة، عليه ان يعلم اننا سواء فعلنا بها شيئاً ام لم نفعل، فانها فارضة نفسها علينا ولن ترفع يدها عنا.

لا يلزم ان يكون المرء مؤيداً للغرب ومحباً لما وراء الحداثة كي ينظر الى العلم من منظار ما وراء الحداثة الغربي. علينا ان ننظر الى انفسنا ونرى ما هي طبيعة رؤيتنا الى العلم، ثم علينا ان نتساءل: اليست هذه الرؤية هي السبب الذي دفع بالعلم والبحث الى مواجهة الكثير من المشاكل؟ على اية حال، اذن من المهم جداً ان نعرف مدى تناسب نظرتنا الى العلم مع الوضع الذي عليه العلم والبحث العلمي.

منذ سنوات عديدة تتحدث الأفواه عن الأمر التالي وهو انّ العلم منفصل

عن القيمة. ولا يراد بالقيمة عادة ذلك المعنى او ذلك الاصطلاح الذي ظهر في المرحلة الاخيرة للفلسفة الاوربية بعد «نيتشه»، وانما يراد بها تلك القيمة التي تستخدم بدلاً من الفضيلة والخير والأمر الأخلاقي.

بتعبير آخر: بصرف النظر عن المشهورات، فما قيل خلال السنوات الأخيرة في العلم، هو انه لا لقاء بين العلم والأخلاق ولا يظهر أحدهما من الآخر. ويقولون ايضاً انه لا محل للأحكام الاخلاقية في العلم. ولم يناقش أحد هذا القول أو يعارضه، ولو كانت هناك معارضة ـ ولا أعلم بها ـ فستكون عن موقف سياسي وايديولوجي.

حينما اردتُ قبل سنوات إثارة هذا الموضوع الذي اصطبغ بصورة شعارية، تصور البعض انّ لدي مآرب سياسية. فنحن الذين نقول انّ العلم عزيز وشريف ومدعاة لشرف الانسان وعزته، لماذا لم نفكر خلال هذه السنوات قط كيف يمكن لشيء يبعث على الاعتزاز والشرف ان لا يكون على علاقة بالأخلاق او انّ الاخلاق لا تنبثق منه؟

لربما التفت الى هذه النقطة نوعاً ما اولئك الذين يقولون ان الأخلاق لا تنبثق منطقاً من العلم، لكن «ديفيد هيوم» الذي أثار هذه القضية لم يكن يعبأ بالمنطق. كما انّ المعاصرين الغربيين الذين دخلوا في هذا البحث تساءلوا عن العلاقة بين العلم والأخلاق. فلو كانوا قد نفوا النسبة بين العلم والأخلاق فلا يقصدون النسبة المنطقية، وانما يعنون ان الاخلاق والعلم، واديان منفصلان. ثم انّ اضافة قيد «منطقاً»، افرغ القضية من محتواها تماماً او ألغى اهميتها على الأقل.

التصور السائد هو ان العلم بضاعة يمكن شراؤها واستهلاكها. كما انّ طريقة انتاجها ونشرها تتمثل في تأسيس الجامعات ومراكز التعليم العالي. بل هناك فكرة اخرى تقول: بما انّ العلم لا يتعامل مع القيم، لذلك يمكن تعلم العلوم من الغرب او من اي مكان آخر، ثم الانتفاع به في ظل قيمنا الدينية

والوطنية.

مؤخراً تساءلت إحدى المؤسسات العلمية خلال استطلاع قامت به: هل يمكن ايجاد علم ديني؟ لا ريب في ان كل من لديه اطلاع على تاريخ العلم، يعلم بوجود علم ديني الى حد ما، إذن لماذا السؤال عن ايجاد وليس عن وجود العلم الديني؟ لربما روح هذا السؤال هي: هل يمكن ايجاد علم يتصف بجميع صفات العلم التكنولوجي ويمكن في نفس الوقت ان تُنسب اليه الصفة الدينية؟ جميع هذه الأقوال التي اشرتُ اليها تنتهي الى موضع واحد، وأساسها هو انّ العلم ليست لديه جذور وانما هو تابع لقوانا الادراكية وأحوالنا النفسانية. فلماذا ينبغي تعلم هذا العلم؟ هذا العلم لا يمكن الّا نتعلمه وذلك لارتباط وجودنا وعدمنا به في الظروف الراهنة. فالتنمية السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية تعتمد جميعاً على التنمية العلمية. وبما اننا نطلب جميع هذه التنميات فلا مفر لنا من التنمية العلمية أيضاً. ولكن ليس من السهل التصريح بهذا المعنى فنفضل القول بأننا نطلب العلم من اجل شرفه. ولو أضفى هذا العلم القوام والثبات على حياتنا فذلك ليس لا يقلل من شرفه فحسب وانما يدلل على شموليته ايضاً.

يقولون لا زال بعض العلماء يتابعون بحوثهم ودراساتهم العلمية بشغف ورغبة من دون الاهتمام بالنتائج والفوائد التي يعود بها العلم عليهم او على اي شخص آخر. اي انهم لا يولون اهمية لأي عمل آخر سوى العلم. واذا كان الامر كذلك، إذن كيف يقولون انهم يطلبون العلم بحكم الضرورة ومن اجل فوائده ونتائجه؟ فحيثما وجد العلماء الكبار الذين يمارسون مهمة البحث والتحقيق برغبة وحب، لابد وان يكون العلم قد احتفظ بشرفه الذاتي.

انا لا اصرّ على القول بأنّ عصر حب العلم قد انتهى او انه على مشارف الانتهاء، ولكن يجب التأكيد على انّ العلماء ليسوا هم الذين يطورون العلم في العالم المعاصر، وانما هناك نظام علمي يستخدم العلماء ويدفعهم للعمل في

هذا الحقل او ذاك. وهذا النظام الذي هو عين نظام التقنية، لا يحدد مصير العلم في مجتمع او بلد ما فحسب، وانما يوجه عالم العلم وعلم جميع العالم ايضاً. وعليه فقضايانا العلمية هي نفس القضايا العلمية في اوربا وأمريكا. غير انّ الاوربيين والأمريكان حينما يتناولون القضايا العلمية ويحلّون تلك المسائل، ينهمكون بالأعمال المفيدة والمؤثرة، ولا يخفى على أحد تأثير دراساتهم العلمية.

لو اجرى مفكرونا بحوثهم ودراساتهم في المؤسسات والمراكز العلمية العالمية، لساهموا مثل زملائهم الغربيين في حل المشاكل والأزمات، لكنهم حينما يمارسون مهامهم العلمية في بلادنا، تتعثر ممارساتهم. والإشكالية الاساسية هي انهم لا يعتبرون القضايا العلمية الوافدة من الخارج ـ اي القضايا التي أثارها الآخرون ـ قضاياهم، لأنّ الذين يجدون انفسهم مرغمين على استثمار بحوث الغرب وتجاربه الماضية على صعيد الصناعة والتكنولوجيا، لا يولون أهمية للقضايا، بل اصوليا لم تعد القضية المحلولة تشكل قضية لا لهم ولا لأي شخص آخر ولا لأية امة اخرى، لذلك لا ضرورة كي يبدد المفكرون أوقاتهم من اجلها. ولهذا السبب يظهر المفكر والعالم غريباً في عالمنا، او في غير موضعه الحقيقي.

تحدث الدكتور هشترودي في قاعة المحاضرة يوماً عن عالم ايراني اراد العمل في جامعة طهران لكنه حينما رأى الأبواب موصدة بوجهه، سافر من ايران ومارس التدريس والبحث في إحدى الجامعات الأمريكية فأصبح بعد عدة سنوات أحد أكبر وأشهر العلماء! ويمكن ان نستنتج من كلام الدكتور هشترودي هذا انّ هذا العالم لو كان قد بقي في ايران لما بلغ هذا المقام العلمي العظيم الذي بلغه في الجامعة الامريكية. اي ان امتلاك الاستعداد الفردي لا يكفي في عملية البحث، وقد يضيع الاستعداد وينتهي حينما لا تكون الظروف مساعدة.

ما هي الظروف اللازمة للعلم والبحث العلمي؟ وهل تتوافر هذه الظروف في البلدان النامية والدول المتطورة علمياً وصناعياً فقط؟

حينما يدور الحديث حول ظروف ومتطلبات العلم والبحث العلمي، تتجه الأنظار نحو الكتاب، والمدرسة، والاجواء العلمية، والمعلم، والمختبر، وميزانية البحث، إذ لا يمكن للتعليم ان يتحقق من دون هذه المتطلبات. لكنّ هذه العناصر لا تُعدّ الشرط الاصلي والحقيقي، إذ انها قد تتوافر جميعاً في مكان ما ولا ينتج عنها سوى علم بلا روح.

بعض وزاراتنا تخصص ميزانيات ضخمة نسبياً للبحث والتحقيق، لكنها غير ناجحة في عملية البحث. فمن الضروري تخصيص الاعتمادات المالية وتأسيس المدارس والمختبرات والمكتبات، ولكن لابد ان يكون هناك شيء آخر يستدعي ظهور هذه المؤسسات ويبعث فيها الحيوية والحركة باستمرار. وهذا الشيء او الشرط من وجهة نظر بعض المنظِّرين هو التعلق او الانشداد الخاص الذي انبرت الفلسفة الحديثة للتحدث عنه تفصيلاً. ومن خلال هذا الانشداداستطاع الانسان تسخير الارض والسماء والاستحواذ على العالم. ومن خلال هذا الفهم سيتغير نظام الاخلاق والسلوك والسياسة والمعاملات.

لابد أن نعلم بأنّ فكرة التصرف في الموجودات والهيمنة على الطبيعة، ليست امراً نفسياً، وانما هي مظهر عملي لصورة من الفكر الفلسفي. ويلزم التأكيد على هذا الامر من حيث انّ هناك من يعتبر إثارة فكرة التصرف في العالم منبثقة عن الطمع والرغبة في التملك. ولا ريب في انّ الرغبة في التملك والهيمنة، كانت ولا زالت قوية في الغرب، لكنّ الغرب لم يبلغ القوة لمجرد امتلاكه مثل هذه الرغبة. فالانسان الغربي قد طلب العلم ووضع قدمه في طريقه وانطلق للتصرف في الطبيعة والموجودات من خلال الايمان بمبادئ وأصول خاصة. صحيح ان الانسان اصبح مركزاً للموجودات من خلال هذه الأصول، لكنّ وجوده غير ذائب في الهوى والهوس والشهوة. كما انّ العلم

والفن والفلسفة التي ظهرت في الغرب، لا ترجع الى الطمع والجشع.

خلال السنوات الاخيرة، باتت الانسانية[1] والذاتية[2] تفسّران في بلدنا بطريقة وكأنّ ما ظهر من فن وفلسفة وعلم وسياسة وتكنيك وقانون في الغرب، انما ظهر لإشباع الرغبات والأهواء والشهوات. فحينما يقول أحدهم انّ فلسفة ديكارت وفيزياء غاليلو تتضمن صورة من المذهب الانساني او تلازم الذاتية، فهل يمكن ان نستنتج بأنّ غاليلو قد اقبل على الفيزياء تحت تأثير الاهواء، او انّ ديكارت كان يهدف الى اشاعة حب النفس؟

كان ديكارت وغاليلو مفكرين ومدرسين للفلسفة والفيزياء، واذا كانت هذه الفلسفة والفيزياء شرطاً ومقدمة لظهور عالم الحداثة، يمكن معرفة هذا العالم الى حد ما من خلال معرفة الفلسفة والفيزياء. فالانسان الغربي لم يصل الى الوضع الذي هو عليه في هذا اليوم من خلال الاعراض عن الفكر والعقل، وهل يمكن لأمة ان توجد نظاماً يستتب في الارض كافة من خلال اللا ايمان، واللا أبالية، والاسترخاء؟

الإشكالية الواضحة هي انهم يتصورون ان الفلسفة والعلم شيء وحياة الاوربيين شيء آخر. اي انهم يقولون انّ العلم والعقل شيئان جيدان لكنّ الغربيين لوثوهما واتخذوهما وسيلة لفرض القوة واشباع الهوى. ورغم انّ هذا التصور ليس غير صحيح على أحد الوجوه، لكنه بعيد عن التأمل والتفكير، ولربما يوقع البعض في الخطأ حين محاولتهم فهم علم الغرب وعقله.

لربما يوجد بين الباحثين من يتخذ من العلم واسطة لتحقيق مآربه وأغراضه الخاصة، لكنّ العلم لم يظهر بالمأرب والغرض، وغير مستقل عن عالم الحداثة. اي ان علم العالم الغربي وعقله وسياسته وعلاقاته ومعاملاته

1_ Humanism

2_ Subjuctivism

ليست منفصلة عن بعضها، بل منسجمة جميعاً مع العهد الذي أُبرم في بداية التاريخ الحديث. فهذا العهد وأي عهد تاريخي آخر، عـهد مـبرم مـع الحـق والحب. اما في بداية التاريخ الغربي الحديث، ابرم الانسان عهداً مع نفسه لأنه رأى نفسه في مرآة الحق. ويكمن سرُّ انّ التـاريخ الغـربي الحـديث تـاريخ أزماتي دائماً رغم ما يتميز به من عظمة، في عهد الانسان مع الأنا. وهذه الأنا ليست «أنا» نفسانية او «أنا»[1] فرويدية، بل حـتى ليست «أنـا» مـتعالية[2] كانتية، وانما هي بشرية، لكنها اصطبغت بصفة الحق. فالفلسفة الغـربية هـي شرح وتبيان لاصول هذا العهد. اما العـلم والسـياسة والاقـتصاد والحـقوق وغيرها، انما هي فروع وآثار ونتائج لتلك الفلسفة. فلولا ذلك العهد والفلسفة الغربية، لما كان بمقدور أحد ان يتكهن بـالوضع الذي سـينتهي اليـه العـلم والسياسة.

اذن العلم، لديه جذور في الفكر. صحيح انهم يرون العلم من خلال تطبيقه واستعماله في هذا اليوم، لكنّ العلم لم يأت من اجل هذا التطبيق والاستعمال. ولو قُدِّر للظروف والمتطلبات التي ظهر بها العلم الجـديد ان تـزول، فـليس باستطاعة التطبيق ان يحفظ العلم. فالعلم اذا لم يتجذر في اي مكان ولم يتمتع برصيد فكري، لا تحقق الجهود المبذولة في طريق التعليم والبحث، النتيجة المطلوبة. اي اننا حتى لو رأينا العلم مع تطبيقه، فهذا التطبيق لا يتحقق إلّا اذا كان لشجرة العلم جذور وكانت تلك الجذور في الماء. فلو كانت اوربا قـد طلبت العلم من اجل فوائده واستخداماته، لما كان بمقدورها ان تصل اليـه. فالعلم لا يورق ويزهو ويثمر إلّا في عالمه الخاص.

قد يُستشف من هذا الكلام في بعض الأحيان انّ العلم خـاص بأمـة مـا

1_ ego

2_ Transcendental

ومنطقة معينة. وبما انّ الغربيين هم الذين أتوا بالعلم الجديد ونشروه، فلابد ان يكون لديهم استعداد خاص يفتقد اليه سكان المناطق الاخرى من العالم. ولا ريب في عدم صحة هذا الاستشفاف. فبمقدور سكان المعمورة جميعاً تعلم العلم واستيعابه وقطع اشواط بعيدة فيه. وإذا ما قيل بأنّ العلم غربي، لا ينبغي ان يُفهم من هذه العبادة انّ قابلية التحقيق والدراسة العلمية، امر خاص بأبناء الغرب. كما لا يجب ان يُفهم منها ايضاً ان العلم امر خاص بالغرب الجغرافي والسياسي، أي لا ينبغي ان تُفسَّر تـفسيراً عـنصرياً. إذن اذا لم يكـن المـراد بالغرب لا البلاد الغربية ولا سكان هذه البلاد، فما هو هذا الغرب؟

لا شأن لنا بماهية الغرب، غير انّ المفكرين الذين قالوا انّ العلم الجـديد غربي، يعنون بالغرب الظروف والاوضاع النفسية والفكرية لظهور هذا العلم. طبعاً هناك من كان يتحدث خلال القرنين الأخيرين عن تعلق العلم بالعنصر الاوربي، غير انّ هذا الحديث يصطبغ في معظمه بصبغة ايديولوجية.

اذن العلم لا يختص لا بالشرق ولا بالغرب، لا جغرافياً ولا عنصرياً، بـل بوسع الجميع وفي اي بقعة من بقاع العالم، تعلمه. لكنّ الأمر الذي لابد من التنويه اليه هو ضرورة ان يُغرس فسيل العلم فـي الأرض المسـتعدة. فـمن الممكن ان تُنقل اغصان من شجرة العلم الى اي مكان، لكن الاغصان التي لا جذور لها، سرعان ما تذبل وتجف وتموت.

تتضح المشكلة بشكل اكبر حينما يقولون انّ النبع الذي ترتوي منه شجرة العلم، بات ضحل المياه، اي ان الشرائط التي ادت الى ظهور العلم، قد تغيرت. فحينما اخذت اليابان العلم الغربي، كانت تواجه مشكلة كبرى وهي: لابد من ادراك وتوفير شرائط ومستلزمات حفظ هذا العلم وديمومته، فضلاً عن تعلمه. وقد تضاعفت هذه المشكلة وتعقدت كثيراً في العصر الراهـن. اي لا يـنبغي تعلم العلم فحسب، وانما لابد من معرفة شـرائـطه ومسـتلزماته ومـتطلباته، والسعي لتحقيقها. ولكن اذا كان من الصعب تعلم العلم، غـير أنّ مسـتلزماته

تتوقف على الفكر بينما نحن نعلم ان الفكر الغربي بات يأفل نـجمه شـيئاً فشيئاً. اذن الفكر الذي يمكّن لأخذ العلم والدخول الى ساحة التحقيق، لابد ان تجتاز حدوده فهم الفلسفة الغربية وتمتد لادراك الوضع الراهن الذي عليه الفكر. إذن لا تكفي البرمجة ـ رغـم فـائدتها وضـرورتها ـ لتأسـيس العـلم وايجاده.

اذا كان الامر كذلك، فالوضع يبعث على اليأس، إذ يبدو انّ العلم يـعتمد على شرائط ومتطلبات خارجة عن نطاق صلاحياتنا ولا تستوعبها البرمجة. غير انّ بعض المفكرين يعتقدون انّ الاستطاعة تمثل حـقيقة الانسـان الذي يواجه الإمكانات دائماً. غير ان الاختيار لا يسبق الفكر وانما يحدث مـعه. فاذا كان هناك من يتوقع ان يصبح ذا اختيار وحرية من دون فكر او قبله، فإنه يتمنى المحال. فالغرب قد حقق الاختيار والقوة بالفكر ومن مبدأ الفكر.

قلنا كذلك انّ بلوغ الفكـر والانشـداد اليـه، امـر لا تسـتوعبه البـرمجة. والبرمجة الناجحة هي تلك التي تُسبق به. ومع ذلك يُعدّ إعداد المستلزمات الثانوية ومتطلبات العلم والبحث، جزءاً من برامج التنمية في العالم المعاصر. ولو كانت هناك برمجة صحيحة وناجحة في مكان ما، بـوسعنا ان نـحدس توافر المستلزمات الاولى لظهور العلم، لأنّ عدم توافـر هـذه المسـتلزمات يجعل من البرمجة غير منسجمة، ومرتبكة، ولا تحقق الغرض المطلوب.

طبعاً بات في الظروف الراهنة من الضـروري وجـود بـرمجة وتـخطيط للتنمية العلمية. والمشكلة الكبرى هي انّ جزءاً من العالم الراهن يعاني مـن ضرورة اكتساب العلم والتكنولوجيا، وهي الضرورة التي يتعذر بلوغها. ففي هذا اليوم بات من غير الممكن صرف النظر عن العلم، ولا يمكن الاستحواذ عليه ايضاً.

نما العلم في الغرب بشكل طبيعي. اي تفرعت من شجرة ما بعد الطـبيعة اغصان وفروع خضراء جديدة أثارت الميل والرغبة في التمتع في كل مكان،

لذلك قد يعبّر البعض خطأً عن هذا الميل والرغبة والهوى، بحب العلم.

لربما يستاء بعض القراء من هذا الكلام لاسيما فيما يتعلق بالضرورة التي وُصفت بأنها متعذرة. وقد يقول بعضهم انّ هذه الضرورة، ضرورة اخلاقية، وليست ضرورة ما وراء طبيعية، ولذلك لا تتعارض مع الاختيار. ولا ريب في انها ليست ضرورة ما وراء طبيعية لأنها لو كانت ما وراء طبيعية لتحقق لنا العلم تلقائياً. فنحن نقف في الحقيقة أمام ضرورة أخلاقية وتاريخية. وهذه الضرورة قد عقّدت المهمة وجعلتها صعبة. ومع ذلك تختلف هذه الضرورة الأخلاقية والتاريخية عن الضرورة التي ظهرت في بداية تاريخ الحداثة، ببعض الاختلافات التي منها:

١ ـ كان علماء بداية عهد الحداثة يرون صورة العالم الذي يضاء بمصباح العلم، صورة مبهمة، بل حتى مشروع تملك الطبيعة والتصرف في العالم الذي يُعدّ اصلاً اساسياً للعالم الجديد، لم يظهر في علم نفس بيكون، وديكارت، وغاليلو، وانما في ما وراء طبيعتهم، بينما الانشداد الى العلم في العصر الراهن، انشداد نفسي وفردي في معظم الأحيان. ورأينا انّ العالم لا يتغير بالعلم. وإذا ما أردنا ان يظهر هذا التغيير في اي مكان، فلابد من الاستعانة بالعلم.

٢ ـ اذا كانت ضرورة الاهتمام بالعلم في العهد الجديد، ضرورة داخلية، فالضرورات الخارجية تدفعنا في هذا اليوم نحو الاقبال على العلم. وقد ادى الاقبال على العلم الى إحداث التنمية، لمرة واحدة في تاريخ الحداثة، اما في هذا اليوم فتُبرَّر ضرورة العلم والبحث العلمي من خلال افتراض مطلوبية التنمية.

٣ ـ انتشار العلم في الغرب، لم يتم على اساس برنامج شبيه بالبرنامج الذي اخذت تضعه مؤخراً الحكومات او المراكز العلمية والسياسية. اي لم يكن المفكرون الغربيون يلاحقون نموذجاً مشخصاً يحاولون من خلال تطبيقه بلورة نظام علمي وبحثي محدّد. لكننا نخطط للعلم ولابد ان نخطط.

وبما أنّ هذا التخطيط يجري على اساس نموذج معين، فهو يجري في هذا اليوم على اساس مثال سبق ان تحقق ويتعلق بالماضي.

٤ ـ بلغ العالم النامي مرحلة البحوث الاستهلاكية والتطبيقية، وأخذ ينطلق سريعاً في هذا الطريق الى درجة بحيث بات الفاصل بينه وبين العالم المتنامي كبيراً جداً، سيما وقد أصبح العالم المتنامي خاضعاً لهيمنة الاستهلاك، وبات من خلال إقباله الجشع وغير المدروس على الاستهلاك، يخفي شعوره بالضعف والنقص من جهة، ويساعد على بقاء العالم النامي من جهة اخرى.

٥ ـ تعكس هذه الأوضاع، على العالم النامي بعض النتائج السلبية على الصعيدين النفسي والأخلاقي في بعض الأحيان، كاستخدام عنواني العلم والعالم لتحقيق بعض الأغراض السياسية عن عمد او جهل. اي انّ هناك من يتخذ من العلم اداة لتحقيق مآرب غير علمية، فيعمل من خلال استغلال إسم العلم على تحقيق مشاريع سياسية وايديولوجية خاصة.

٦ ـ اما المشكلة الاكبر والتي ربما هي أعقد مشاكل اهل العلم والمؤسسات والمراكز العلمية في الدول غير النامية، هي انّ العلم يُعدّ من ضروريات الحياة الراهنة من جهة، لكنّ الانشداد الضروري لبلوغه غير موجود او ضعيف من جهة اخرى. فلا بأس بالاشادة اللفظية بالعلم وتكرار المأثورات الدينية وكلمات الفضلاء، لكنها لا تعبّر دائماً عن حب العلم والرغبة في طلبه، بل ليس بالضرورة ان تتقوى هذه الرغبة من خلال تلك الاشادات والمدائح، بل قد تكون في بعض الاحيان دليلاً على عدم الاهتمام واللا رغبة في العلم، وقد أُريد بها التغطية على ذلك. والأمر المهم هو انّ عدم الاهتمام هذا ليس مرضاً نفسياً يمكن ان يعالج بالنصيحة والارشاد. والأصح هو انّ المشكلة ليست عدم الرغبة في العلم، وانما هي اندثار شأن من وجودنا كان ينبغي ان يتحقق العلم به. لذلك حتى لو انبرى لتحصيل العلم واكتسابه اناس يمتلكون الاستعداد الخارق والذكاء المفرط، فانهم لن يبلغوا

المرتبة العلمية التي يستحقونها، إذا لم تكن الظروف مساعدة.

هذه المشكلة لا يمكن حلها بطريقة عادية، فالعلم لا يزدهر بالمجاملة، ولا ينكفئ بالمحاربة. فاذا كان الناس يحبون العلم ويحترمونه فما معنى ان ندعوهم لحب العلم؟ وحينما لا يوجد من يصغي لقول الجاهل الذي ينكر العلم ويحاربه، فلماذا هذا القلق على العلم وعلى مصيره؟

فلو كان ظهور العلم وغيابه وازدهاره وكساده، أمراً يعتمد على اذواق الأشخاص وعلى الدعوة والتبليغ، لكان وضعنا افضل بكثير مما هو عليه اليوم.

نقول ايضاً انّ الكلمات المتشابهة او المتماثلة لا تُعطي تأثيراً واحداً دائماً. فقد يتحد اللسان مع القلب في بعض الأحيان، ولربما يكون هذا اللسان لسان الفكر، وفي مثل هذه الحالة سيؤثر على الاسماع بشكل تدريجي ويجعلها مستعدة للسماع. وعلى هذا الأساس قد يظهر لسان آخر هو لسان القوة. ولا يراد بالقوة، القوة السياسية والعسكرية والاقتصادية، بل يراد بها عين القوة، وحينذاك لن يسمح ذلك اللسان واللغة التي يتحدث بها لأي لسان آخر بالنطق والكلام.

قد يتحول لسان الفكر الى قالب جاف بلا روح، ولا يرتبط بالقلب والمشاعر، بل لا تخرج كلماته عن كونها لقلقة لسان. وفي مثل هذه الحال ستتعرض اللغة للاضطراب والتضارب والتقطع، بحيث يصعب حتى التفاهم اليومي البسيط. واذا ما أُريد علاج هذا الاضطراب فلابد ان يبدأ العلاج من حيث بدأ الاضطراب، لأنّ هذا الاضطراب ليس عارضاً على الالفاظ والكلمات فقط، وانما هو اضطراب في بيت وجودنا. ولذلك نلاحظ ظهوره في نظام حياتنا وعلاقاتنا، وفي الادارة، والمنظمة، والمدرسة، والتعليم، والبحث، وفي العقل والفهم، بل في كل مكان.

ما نقوله في العلم او نسمعه إما من نمط الشعارات والخطابيات او هو

وصف وتعريف للعلم في عالم الحداثة، ونقوم نحن بترجمته وبالدفاع عنه. وقد ننطلق في بعض الأحيان للبحث عن تعريف صحيح بين التعاريف والأوصاف، وقد نقطع هذا الطريق من خلال وازع شبه ديني او شبه سياسي أحياناً. ففي مقال حول كتاب في علم المنهج، تمت الاساءة الى هذا الكتاب والنيل منه وكأنّ تأليفه وترجمته ونشره، كان ذنباً عظيماً في حين لم تكن مادة الكتاب كفراً، ولم يكن كلام صاحب ذلك المقال عين العلم.

فالعلم يتحقق من خلال علاقته بنا وبالعالم الذي نعيش فيه. كذلك نُصبح نحن شيئاً في عالمنا ومن خلال هذه العلاقة ايضاً. كما انّ النور الذي يشع على عالمنا ينير إمكانات فكرنا وعملنا. وهذه الامكانات ليست واحدة أو متماثلة في كل مكان وزمان وعالم. فالعقل العادي يحكم بأنّ من يدرس -في اي مكان- يصبح عالماً، وبوسعه ان يبحث ويحقق في اي مكان يشاء. ولكنّ امتلاك المعلم، والمدرسة، والمختبر، والكتاب، وإن كانت من متطلبات التعلّم والبحث، لكنها غير كافية، وانما هناك مستلزمات ومتطلبات اخرى. فبالامكان توفير المدرسة والكتاب والمعلم في اي مكان من خلال السعي وبذل الجهود، غير انّ توفير المستلزمات والمتطلبات الاخرى، ليس بالأمر الذي يخضع لارادة الانسان واختياره دائماً. فالناس ليسوا على درجة واحدة من حيث الاستيعاب العلمي.

فنحن الذين عثرنا على الفلسفة والعلم اليونانيين والهنديين بسهولة ودفعة واحدة، لم نقم في هذا اليوم بأي عمل لائق قياساً بأسلافنا، ولم نبلغ مكانة مهمة. فكان الرازي، بقراط وجالينوس عالم الاسلام. وكان لأبي ريحان البيروني مقام نظير اودوكسوس في اليونان. وحينما سئل الفارابي عن منزلته بالقياس الى ارسطو أجاب لو كنتُ في زمانه لكنتُ في عداد كبار تلامذته. ولا ينكر احد المكانة العلمية والفكرية الرفيعة لابن سينا. ولا أتحدث عن الفردوسي بشيء لأنه كان محيي اللغة الفارسية والمجدد الكبير للتاريخ

الايراني.

اذا كان نصيبنا في البحث العلمي لا شيء، لا لأنّ ذكاءنا وتعلمنا اقل من اسلافنا ومن الامم الاخرى. فلابد من الذكاء والتعلم، لكنهما غير كافيين. فالعالم عالم في وطن العلم. والذكاء وان كان قابلاً للعلم، لكنه لا يحفظه. فالعلم لديه وطن خاص، والعلماء ينتمون الى ذلك الوطن، وليس بوسعهم ان يمارسوا البحث الحقيقي الأصيل إلّا في ذلك الوطن فقط.

قد يتعارض ذلك الانتماء مع الانتماء الى الوطن القومي، لكنّ قوة العلم كبيرة الى درجة بحيث تعتم حتى على القومية والوطنية. لذلك قلما تبرز مشكلة حادة من خلال هذا التعارض. فحينما يهاجر العالم من وطنه القومي الى الوطن العلمي، قلّما يلومه أحد على ذلك، وهذا التسامح دليل على الاعتراف بوجود عالَم العلم، رغم انّ عامة الناس لا تتوفر لديهم صورة واضحة عن هذا العالم. ولكن هل يمكن تصور عالم العلم بوضوح؟

هذا العالم الذي يحيط بتصوراتنا، لا يتجسّد في تصوراتنا بوضوح. ونحن لا نشاهد أو لا نعثر إلّا على إشارات او علائم له، نستدل بها على وجوده.

حينما نجد انّ بعض علماء العالم الثالث الذين تلقوا تعليمهم في افضل الجامعات العلمية في العالم، قاموا بأعمال علمية كبيرة خلال وجودهم في تلك البلدان التي درسوا وحققوا فيها، لكنهم حينما عادوا الى بلدانهم لم يقوموا بأي عمل او تحقيق علمي مهم، فلابد ان يثار السؤال التالي: لماذا تكون شجرة اولئك الذين يتمتعون برصيد علمي كبير ورغبة عظيمة في العلم، عقيمة في بلد ومثمرة في بلد آخر؟ حينما نفكر في الاجابة على هذا السؤال، لربما تفتح فرضية وجود عالَم العلم طريقاً امامنا. وفي مثل هذه الحال يمكن القول بأنّ عالم العلم شرط للبحث العلمي، والدليل المهم عليه هو وجود السؤال والطلب في روح العلماء والباحثين العلميين. اي أن عالَم العلم هو المكان الذي يتحقق لدى أهل العلم فيه الطلب والسؤال، ولا ينتظر أحد منهم

ان يؤتى اليه بالمسائل من الخارج او ان تُقترح عليه البحوث والدراسات.

العلم التقليدي يوجد في كل مكان. وحينما لا يتحقق عالم العلم، فسيُهدر علم اكثر الافراد استعداداً. اي انّ العلماء حينما يبتعدون عن عالم العلم، لن يستطيعوا الاستفادة من العلوم، ولا يعرفون ماذا عليهم ان يفعلوا بعلمهم.

لا شك في انّ فقدان السؤال في العلم يتلازم مع فقدان السؤال في الفلسفة والثقافة عموماً. فطالما نتحدث عن الثقافة والفلسفة من دون ان تكون لدينا رغبة في إثارة التساؤلات، وانما نميل نحو التوصل الى الاجابات والحلول من دون تأمل وتفكير. فمنذ ما يزيد عن مائة عام ونحن نلاحق الاجابة بدلاً من إثارة السؤال او قبل إثارته، من دون ان يختلف لدينا من هو الذي سينبري للحل وما هي كفاءته وما هي طبيعة الظروف والاوضاع.

في العلوم التي تدعى بالأساسية، كان قلما يحدث مثل هذا الاضطراب، اما في سائر الحقول فقلما كانت تعطى أهمية لطلب الحلول من اصحاب الاختصاص والكفاءة. ولا شك في انّ الرجوع الى اصحاب الكفاءة يتوقف على ادراك المسألة، وحينما لا تُطرح قضية الثقافة، فلن يكون الأمر مهماً كثيراً من هو الذي سيجيب، لأنه حينما لا يوجد سؤال لا يهم حينذاك ماذا سيقال. وستقال بالطبع كلمات تلبي الحاجات الفردية والآنية، وبما انّ تلك الحاجة حاجة نفسية عادة، فطالما تُنسى تلك الأقوال، ولن تكون هناك علاقة بين الاجابة او الاجابات التي تُعطى فيما بعد، وبين المسائل السالفة. اي لا يوجد اي ارتباط بين تلك الاجابات ولذلك لا تجتمع في مكان واحد، ولن تستقر في عالم واحد.

القضية تختلف بعض الشيء بالنسبة للعلم، إذ لا يمكن في العلم الاجابة على مسألة لم تُطرح، ولابد للباحث ان يبدأ بحثه ودراسته بطرح السؤال وإثارة المسألة. وفي هذا اليوم الذي امتدت فيه التكنولوجيا الى كل مكان واتسعت الدائرة الجغرافية للبحث العلمي كثيراً، لم يعد من الصعب العثور على

السؤال. غير أنّ العالم ليس بوسعه تناول المسائل المتناثرة في فضاء عالم العلم على سبيل الاتفاق والصدفة.

صحيح انّ العلم عالمي، غير أنَّ عالَم العلم العالمي، لديه مراتب تشكيكية، وليس على وضع واحد في كل مكان، لذلك لابد ان تختلف القضايا العلمية لعلماء اوربا الغربية عن القضايا العلمية التي لابد ان تثار في الصين واندونيسيا. ولكن أين هذا التفاوت؟ وما هي طبيعته؟

الوضع المؤسف الذي يعاني منه العالِم في بلدان العالم الثالث هو انه إما يجب ان يقوم ببحوث ودراسات تنسجم مع التكنولوجيا السائدة في بلده، وفي مثل هذه الحال ستتكرر بحوث علماء امريكا واوربا الغربية واليابان، او ان يصرف النظر عن العالم الذي يعيش فيه فيطرح ويحل مسائل العلم الحدودية. والحقيقة هي انّ حل المسائل المحولة في العالم النامي، امر لا يطلبه منه احد، ولا يليق بشأنه. ولا يريد منه احد دراسة تكرارية لأنّ التكنولوجيا المتناسبة معها يمكن ابتياعها بسهولة من دون الحاجة الى بحث، سيما وان تكرار البحث مضيعة للوقت.

لربما لهذا السبب كان أحد الأساتذة يقول: ينبغي ان نبحث في حدود العلم الراهن والتكنولوجيا المعاصرة. ولكن كيف يتاح هذا الأمر؟ طبعاً يوجد في جامعاتنا ومراكزنا العلمية أساتذة بمقدورهم النهوض بهذه المهمة، ولكن شريطة ان تتوافر متطلبات ومستلزمات البحث والدراسة.

المشكلة هي ان القضايا الحدودية للعلم والتكنولوجيا، تُطرح في عالم حدود العلم. ونظراً لعدم وجود اية علاقة تقريباً بين علمنا وصناعتنا، فمن الصعب ان ندرك ما هي المسائل الحدودية للعلم. ولو فرضنا اننا استطعنا ان ندركها على نحو ما، فكيف يمكن للبحث ان يتم في موضع لا تتوافر فيه متطلبات البحث؟ وحتى لو تمّ مثل هذا البحث، فلا نعلم من هو الذي سيطلبه وأين؟

البحث في العالم الراهن، لا يمكن ان يكون بلا طالب. ومن اسباب عدم تقوّم البحث والدراسة في بلدنا خصوصاً وفي العالم الثالث عموماً هو إنه بالرغم من امتداح العلم والعلماء في الألفاظ والكلمات، غير انّ مكانة العالم غير واضحة على الصعيد العملي وفي نظام البلد العام. ولكن لا ينبغي القاء اللوم على الحكومة والناس والسوق والمؤسسات الصناعية والتجارية والجامعة والمدرسة، ومراكز البحث والتحقيق. فهذه المراكز ينبغي ان تتذكر بأنها ليست كما يجب، وليست مصداقاً حقيقياً للاسم الذي تحمله.

المشكلة الكبرى الاخرى التي يعاني منها العالم الثالث لاسيما تلك البلدان التي لديها تاريخ مشرق، هو انها قلما تدرك ما هي عليه من اوجه الضعف والقوة، والعجز والقدرة، والجهل والعلم. ورغم انها قد تعجز عن حل ابسط قضاياها اليومية، الا انها تحسن الظن في نفسها وتتصور ان بوسعها حل اية مشكلة.

ما الحيلة؟ اذا لم يكن بمقدور الأفراد بناء عالم العلم، أو إعادة بنائه، فهل هناك طريق آخر؟ ففي العالم غير النامي ليس هناك اي ارتباط بين العلم والتكنولوجيا، والدليل البسيط الظاهر على ذلك هو أنّ لدينا علماء يقفون في الحدود من حيث القوة، لكنهم لم ينتفعوا بعلمهم كما يجب.

اذا لم يكن العلم الجديد مصحوباً بتكنولوجيا متناسبة معه، فلن يكون في موضعه، ولن ينمو او يثمر، ولن يعود بأية فائدة عدا انه يدرَّس في المدرسة والجامعة. ولن يعالج هذا الانفصال من خلال التدابير العادية، ولا يمكن بسهولة ايجاد التعادل بين الدرجة العلمية لعلماء بلدان العالم الثالث وبين مستوى التكنولوجيا في هذه البلدان، إذ لا يمكن ان يقال للعالم ان يتعلم العلم بمقدار حاجة البلد، ولا يمكن الارتفاع بمستوى التكنولوجيا من دون توفير مقدماتها ومتطلباتها.

المشكلة الكبرى الناجمة عن انتقال الحداثة هي انفصال العلم والبحث

العلمي عن التكنولوجيا والاقتصاد في بلدان العالم الثالث. فاذا كان من الضروري حل هذه المشكلة، فلن تؤثر التدابير المؤقتة والمرحلية، وانما ينبغي قبل اقتراح طريقة الحل، ان نطرح المسألة على أنفسنا جيداً، اي ان نسأل أنفسنا: من نحن؟ وما هي الامكانات والاستعدادات المتوفرة لدينا؟ واين نريد ان نذهب؟ وما هو زادنا ومتاعنا في الطريق؟ وكيف يمكن ان نحصل عليه؟

الطريق الذي قطعه الغرب لا يمكن ان يُقطع ثانية، اي ان التاريخ الغربي خلال القرون الأربعة الأخيرة، لا يمكن ان يتكرر، والطريق الذي سير فيه يتعذر السير فيه من جديد. والحداثة لم تنتقل من الغرب الى مكان آخر تامة وكاملة قط. وغالباً ما انتزع الناس هنا وهناك شأناً من شؤونها، غير انّ هذا الشأن متعلق بزمان الانتزاع. ففي اوائل القرن التاسع عشر حينما تعرفنا على الغرب، تعلمنا بعض الاشياء المتعلقة بتلك الفترة الزمنية. اما في هذا اليوم فنحن نتعامل بالحداثة الراهنة، واذا ما اردنا ان نأخذ من الحداثة شيئاً فينبغي ان نأخذه من الحداثة الراهنة او من الوضع الراهن للحداثة. غير انّ الحداثة تمر بأزمة، وليس بمقدورنا ان نتجاوز هذه الازمة فنأخذ المرحلة النهائية من الحداثة منفصلة عن الأزمة.

الكلام القائل انّ علينا ان نأخذ محاسن الغرب وندع مساوءه، إذا كان كلاماً اخلاقياً فهو كلام جيد، اما إذا كان وصفاً لطريق التاريخ فإنه سطحي وساذج، وناجم عن الغرور. فاذا كان بمقدور امة ما ان تفصل تاريخاً ما او شيئاً مثل الحداثة عن الأزمة، فماذا تفعل بالحداثة أو اي شيء آخر متعلق بالغرب؟ فهي باستطاعتها ان توجِد كل ما تريد وكل ما تعتقد انه حسن. ثم انّ موضوع الحداثة ليس انّ جماعة قد انطلقت خلف الحداثة على سبيل التفنن كي تتعرف عليها وتتبع بعض قيمها وتتمتع بمزاياها، انما الحداثة تمتلك قوة الانتشار والاتساع، لأنها عالمية بالأساس وليست حكراً على منطقة معينة.

التصور القائل بأننا نصنع التاريخ بأية صورة كانت وبالمواد التي نختارها، تصور باطل. فاوربا التي ادعت تأسيس التاريخ لم تقل انها اوردت اجـزاءه ومواده من هنا وهناك، وانما ادت من خلال تشييد الفلسفة الحديثة الى ظهور انسان أضفى على العالم الصورة المتمثلة في نظره. فاضفاء الصورة هذا وان كان قد تم على يد الانسان ـ رغم انّ هذا الكلام بحاجة الى مناقشة ايضاً ـ الا انه لم يكن مزاجياً. بل لم تتدخل فيه حتى الانتهازية والنفعية. فـالغرب قـد انجز مهمة كانت ملقاة على عاتقه.

لو وُجد أحد في أية بقعة من بقاع العالم تراوده فكرة تغيير العالم فليعلم انه اخذها من الغرب، لكنه ربما يجهل ان الغرب حينما كان يفكر في تغيير العالم كان يتمتع بالمقومات النفسية الضرورية للتغيير. اما نحن فحينما ندّعي انّ بوسعنا ان نفعل ما نشاء، فهل لدينا الاختيار التام الكامل؟ وما هي سعة دائرة قوانا الروحية والفكرية والأخلاقية؟ لا شك في اننا نستطيع ان نـتعلم العلم في اية درجة كان، وبوسعنا نقله الى أي مكان في العـالم، لكـنّ الذي نستطيع نقله هو جسم العلم. فجسم العلم الحديث يمكن ان ينفصل عن التقنية بينما تبقى روحه معها، رغم انّ هذه الروح قد ضعفت في هذا اليوم. ويبدو أنّ التكنولوجيا لها وضع آخر، إذ لا يمكن تعلمها وغير قابلة للانـتقال الى أي مكان ببساطة، ولكن يمكن ابتياع نتاجها واستهلاكه، بينما يتعذر ابتياع العلم.

ويمكن تلخيص الوضع الذي عليه العالم غير النامي كما يلي:

١ ـ لابد من اخذ العلم الحديث مع ازمته.

٢ ـ بوسع علماء العالم الثالث الارتقاء الى آخر حـدود العـلم والبـحث ومراتبهما، لكنهم ينقطعون عن روح العلم وتضييع جهودهم ومثابراتهم العلمية لو أقاموا في بلد لا يستطيعون ان يغرسوا شتلات علمهم في أرضه.

٣ ـ العلم الراهن مقترن بالتكنولوجيا، وليس بوسع أحدهما ان يتقوّم من دون الآخر، ولكـن ليس مـن الضـروري ان تـقترن التكـنولوجيا المـبتاعة

الاستهلاكية بالعلم والبحث، لذلك يمكن ابتياع آخر المنتوجات التكنولوجية من سوق التقنية العالمية. ولربما يوجد في البلد المشتري علماء يتميزون بالقابلية على القيام بالبحوث الحدودية، لكنهم لا يتعاملون مع التكنولوجيا الحديثة. كما قد لا يشعر الزبائن والمستهلكون انهم بحاجة الى العلماء والباحثين. وفي ظل مثل هذا الوضع يحصل انقطاع وانفصال بين الأشياء بينما قد ينبري بعض من يزعم الفلسفة لوصف هذا الوضع المتأزم غير العادي بأنه طبيعي! اذن لابد من ادراك هذا الوضع.

لا اريد ان اقول باستحالة التوصل الى طريقة للحل في ظل هذا الوضع المتأزم والمعقد، ولكن لابد قبل ذلك من التيقظ وادراك صعوبة الوضع الذي يعيشه العالم المعاصر. بل حتى مصباح الدين والمعرفة لن ينير لنا الطريق إلّا اذا ادركنا الوضع الذي نحن فيه والفقر الذي نعاني منه، اي لابد من ادراك وتذكر وضع الغربة الغربية. لكنّ الغربة الغربية تختلف هذه المرة عما كان يقوله الشيخ شهاب الدين السهروردي لا من حيث الشدة بل من حيث الماهية.

من الضروري تعلم العلم وشراء وسائل التقنية، ولكن لا نستطيع بها ايجاد تغيير في الاوضاع ولا نشق طريقاً الى المستقبل. فالشرط لدخول عالم المستقبل هو تذكر الوضع الذي نعيش فيه. كما انّ العقبة الكبرى التي تحول دون دخولنا الى هذا العالم هي الغرور والجهل. فنحن لا نقول بعدم شراء وسائل التقنية وأدواتها، ولكن لابد ان نفكر في العلم ومستلزمات ظهوره وازدهاره. ولا شك في انّ الدخول الى عالم ما وراء الحداثة سيصعّب هذه المستلزمات والشرائط من جهة، ويسهلها من جهة اخرى. ويمكن ازاحة بعض موانع وعقبات اكتساب العلم والدخول الى الحياة العلمية في ايران من خلال تذكر التاريخ الطويل للعلم والحكمة في هذا البلد.

هجرة العلماء ليست غير مهمة، لكن الأهم هو هروب العلم والبحث العلمي[1]

منذ مدة طويلة وأنا احمل الفكرة التالية وهي انني حينما اكتب شيئاً او اتحدث بشيء لا أتوقع الاهتمام بها اكتب وأقول كما يجب، إذ لا يمكن بل ولا يجب النظر الى الحوادث والامور اليومية بنظرة فلسفية. فحينما أثير موضوع هجرة العلماء -مثلاً- لم يكن هناك من يتوقع كلاماً فلسفياً لأن هذا الموضوع موضوع إداري. فوزارة العلوم والجامعات التي تقع هذه القضية في صلب اهتماماتها، كان بمقدورها -ومن خلال المعلومات التي لديها- إعداد تقارير دقيقة بهذا الصدد، واقتراح الحلول الموضوعية الناجعة للحيلولة دون تلك الهجرة.

كذلك بوسع الباحثين في الشؤون الثقافية وعلماء الاجتماع، مساعدة الجهات المسؤولة وإسعافها بالآراء العلمية القائمة على البحث والدراسة. كما لابد لهذه الجهات من الرجوع الى البحوث العلمية من اجل ادراك اسباب وعوامل الهجرة وتوفير المستلزمات والامكانات التي تحول دونها. ولكن هل انّ للفلسفة رأياً في هذا المجال؟ لربما ينظر البعض الى هذا السؤال بعين

---

١ ـ فصلية «رسالة الثقافة»، صيف ٢٠٠٣، العدد ٤٨، ص ١٢٨ ـ ١٣٩.

المزاح، ولو حاول أحد الدخول الى هذا الوادي حاملاً فكرة فلسفية، فلن يفقه احد فكرته كما ينبغي.

اذا لم يكن لهجرة العلم صلة بالوضع التاريخي للعلم في بلدنا، واذا كانت تلك الهجرة خاضعة لعوامل سياسية واقتصادية ومعاشية صرفة، فليس بوسع الفيلسوف ان يتحدث بشيء في هذا الشأن. صحيح انّ لجميع الناس آراء ووجهات نظر خاصة، وبمقدور الفيلسوف مثل أي شخص آخر ان يبدي رأيه في شتى القضايا والامور، لكنه من حيث كونه فيلسوفاً لا يستطيع التدخل في القضايا التي لا تتوفر لديه معلومات فيها. لذلك علينا ان نرى هل هجرة العلماء قضية اجتماعية صرفة ام لديها عمق تاريخي؟ ولماذا يهاجر العلماء من بلادهم التي ينشدّون اليها عادة؟ واين يذهبون؟ وما هي المكانة التي يحققونها لأنفسهم في البلد الذي يهاجرون اليه؟

١ ـ يقولون انّ دخول ورواتب الجامعيين قليلة، ولا يشعرون انهم مؤمَّنون مالياً. وهذا الكلام صحيح فالرواتب التي يتلقاها الجامعيون لاسيما في بداية التعيين لا تكفي لتأجير بيوت لهم، ولذلك يضطرون لتبديد الساعات الكثيرة من التدريس الاضافي او لممارسة اعمال غير علمية، بل ويرجح بعضهم مغادرة بلدهم الى بلد آخر تكون فيه ظروف العمل والحياة أفضل. لكنني اعتقد انّ مجرد زيادة الرواتب لا يوقف حركة هجرة العلماء.

لو سُئل المهاجرون عن سبب هجرتهم فإنهم إذا لم يكونوا من اهل التظاهر لأجابوا انهم لا يشعرون براحة البال من حيث معاشهم وتعليم أبنائهم وما الى ذلك، وأنّ راحة البال والطمأنينة ستتحقق لهم في البلد الذي يهاجرون اليه. لكنّ مشكلة اهل الفلسفة هي انّ فاعلي الأفعال لا يفقهون معنى أفعالهم بشكل كامل، وسيقولون في هذا المورد الخاص ـ مثلاً ـ اننا لا نستطيع من خلال هذه الاجابة الصريحة ان نستنتج إنه إذا كان راتب الجامعيين اكبر مما هو عليه الآن بثلاثة او اربعة اضعاف، ستقلّ موجة المهاجرين الى الخارج.

اكرر مرة اخرى انّ رواتب الجامعيين غير كـافية لتـوفير حـياة سـليمة وهادئة ضرورية للاهتمام بالعلم والبحث، لكننا قبل ان نؤشر على هذا الحل، من الضروري ان نطرح السؤال التالي عـلى انـفسنا: لمـاذا هـو قـليل راتب الاستاذ الجامعي؟ وما هو السبب في عدم زيادته؟ ومن هو الذي لا يسمح بدفع راتب للاستاذ الجامعي يكفي لعيشه ويؤمّن حياته؟

نحن معتادون على ان نضاعف المشكلة حينما ننطلق لمعالجتها، ونقترح توافر بعض الشروط والمتطلبات التـي قـد لا تكـون عـملية، ولا نسـتطيع توفيرها. ففي هذا اليوم يتقاضى الجامعيون راتباً يبلغ نـحو ثـلاثة اضـعاف الراتب الذي يتقاضاه مدرس الثانوية. فلو تضاعف راتب الجامعيين مرتين او ثلاث ولم يزدد راتب المدرسين والمعلمين، فسيصبح راتب الجامعيين ستة او تسعة اضعاف رواتب غيرهم، الامر الذي سيشدد من عدم التوازن القائم.

انّ من السهل التحدث عن زيادة الرواتب لكنه ليس عملياً. فالذي يـضع يده على النار من بعيد يستطيع ان يتقمص قميص الحق ويقول: لابد من زيادة ميزانية التعليم والبحث العلمي بدلاً من هذه النفقات التي لا طائل فيها. فهذا كلام معقول ومقبول، ولربما يبدو واقـعياً أيـضاً، غـير انّ الأمـر ليس بـهذه السهولة. فنحن نتصور بما أنّ اموال البلد قد تُنفق عبثاً في بعض الأحـيان، لذلك تبقى الأعمال المهمة معطلة، لكنّ القضية عكس هذا بالضبط، اي اننا لا نستطيع ان نضع اموالنا في الموضع المناسب، ولذلك ننفقها في غير محلها.

أعلم انّ هذا الحكم لا يؤخَذ به بسهولة، ولكن على الذين لا يأخذون به ولا يصدقونه ان يفكروا فيه قليلاً. فإذا كان بـمقدور المـتصدين للامـور ان ينفقوا اموال البلد على امور افضل، فلا اعتقد انهم سينزعجون لذلك. فلو ألغوا بعض التخصيصات الزائدة وضاعفوا ميزانية البحث العلمي، فهل سيُنفق المبلغ الجديد على البحوث الضرورية ام انّ البحوث الحالية ستتضاعف مثلاً؟

لا شك في ان ميزانية البحث عندنا قليلة، والروتين الاداري لا يسمح لهذه

الميزانية ان تنفق في موضعها الصحيح، لكنّ هذا الكلام لن يكون مسموعاً ومفيداً إلّا إذا حمل اهل العمل هذه القضية على محمل الجد. فالبحث ليس مهنة او حرفة كي يقول الباحثون اننا نعمل إذا كان هناك مال، ولا نعمل إذا لم يكن. فلو ضيقت هذه المشكلة الخناق علينا فسنعثر على المال اللازم لايجاد حل لها، من اي مكان.

المشكلة الصعبة هي تقدم البحث على الباحث. ومن الواضح انه لولا الباحث لما كان البحث، لكن المهم هو ان تكون للبلد حاجة الى البحث والباحث، وأن يطرح تساؤلاته على الباحثين. وفي البلد الذي ليست فيه مسألة ولا يسأل اهله ماذا ينبغي ان نفعل، وماذا بوسعنا ان نفعل، وما هو الطريق الذي يجب ان نسلكه، يبقى الباحثون عاطلين عن العمل.

لا اريد ان اتحدث عن البحوث الطبية والهندسية وبحوث العلوم الدقيقة، فباستطاعة علماؤنا القيام بأعمال مهمة في هذا المجال، ولكنّ السؤال الذي يطرح نفسه هو: ما هي الفائدة التي تعكسها أعمالهم هذه على البلد؟ غير انّ هذا السؤال قلما أثاره أحد او اولى اهتماماً له. بل كان ينبغي ان يُطرح من قبل علماء وباحثي العلوم الانسانية خصوصاً. ففي العلوم الانسانية إما لا يثار سؤال او يثار قليلاً، ولذلك لا تتوفر البحوث الفاعلة المؤثرة، كما انّ البلد لا يطالب الباحثين في العلوم الانسانية والاجتماعية بشيء ولا يسألهم عن شيء.

علينا ان نفعّل دراسات وبحوث العلوم الانسانية ونزيد من اهتمامنا بها لاعتبارين: الاول، ما لم نقف على وضع المجتمع ونظامه والمقتضيات العملية للحياة، فلن نستطيع ان نمتلك آراء منتجة ومفيدة على صعيد التعليم والتكنولوجيا. كما أنّ التعرف على المقتضيات والإمكانات لا يتحقق إلّا عن طريق التأمل التاريخي وفي ظل البحوث الاساسية للعلوم الانسانية.

الثاني، اذا كانت البحوث في مجال الهندسة والعلوم الدقيقة بحوثاً حقيقية

ـاي ضمن حدود العلم ـ فستكون نافعة لأصحاب التكنولوجيا المتطورة، غير انّ مفكري العلوم الانسانية والاجتماعية في كل بلد وشعب، يفكرون في الوضع الذي هم عليه عادة، وبوسع بحوثهم ان تكون ملبية لحاجات بلدهم، بل وتؤدي ايضاً الى تعزيز مكانته العلمية والثقافية ايضاً.

لدينا في الوقت الراهن عدد من العلماء والباحثين الاكفاء في شتى العلوم الانسانية، ولكن لا نلاحظ وجود بحوث ودراسات مهمة. أي عدا ما يمكن ملاحظته من قيل وقال حول بعض المسائل السياسية، لا نسمع شيئاً عن بحوث ودراسات اساسية، بل ان معظم الأعمال تصطبغ بصبغة رسمية او تمرينية. فالمجتمع غير النامي مجتمع غير متوازن ولديه اجزاء وشؤون غير متناسبة، وكلما انطلق في طريق التنمية، تحقق له شيء من توازن المجتمع الحديث. ولكن كيف يمكن تحقيق برنامج التنمية من دون ادراك العيوب والنواقص وعدم التوازنات؟ ان ادراك النواقص وعدم التوازنات، وكذلك معرفة الشروط والمتطلبات، امر يجعل من الممكن السير نحو التوازن والانسجام في العلوم الانسانية والفلسفة. ولكن يجب ألا يفهم أحد من كلامي هذا انّ علينا ان نتجاهل كل ماعدا الفلسفة والعلوم الانسانية، أو نكرس جهودنا واوقاتنا للفلسفة والعلوم الانسانية.

لا شأن لنا في هذا المقام بما يجب وما لا يجب، سيما وانْ صدور المذكرات والتعليمات الادارية لا تعمل على تطوير علم ما ولا تقدّمه على سائر العلوم.

اذا كانت العلوم الانسانية ذابلة، فلا ينبغي القاء مسؤولية هذا الذبول على تقصير او قلة نشاط علماء العلوم الاجتماعية، لأنّ كل بحث علمي مهم يجب ان يكون مسبوقاً بإثارة سؤال وطرح مسألة. فالمسألة لا يصنعها العالم. فحينما يكون للناس هدف، وحينما يبحثون عن طريق لبلوغ ذلك الهدف، سيواجهون الكثير من الصعاب والعقبات، لذلك لابد لهم من التأمل والتحقيق

من اجل رفعها وازالتها.

العلم يبدأ من طرح السؤال. فالذي ليس لديه سؤال، ما هي حاجته الى العلم؟ وحينما لا تبرز الحاجة الى العلم، لن يكون هناك علم، وحتى لو كان هناك علم فانه سيكون وسيلة وأداة للتفنن والتعين.

جميعنا نتأثر جداً حينما نسمع ان عدداً كبيراً من طلبتنا الموهوبين وأساتذتنا العلماء، يغادورن هذا البلد ويقيمون في البلدان النامية، ونتوقع من المسؤولين في البلد التفكير بحل لهذه المغادرات التي لا رجوع لها غالباً. وهذا التوقع ليس في غير محله اخلاقياً ونفسياً، ولكن من الافضل بدلاً من التعامل العاطفي، ان نبحث ونحقق في المشاكل التي تتسبب للجامعات ومراكز البحث العلمي وكذلك في الأعمال التي تتعطل، بسبب هجرة العلماء والاساتذة الى البلدان الاخرى. فالاستاذ الذي يشعر انه إذا هاجر فلن يستطيع أحد غيره ان يؤدي عمله وسيلحق ضرراً بالجامعة والبلد، فإنه لن يهاجر، ولو هاجر وظهرت بفعل ذهابه حاجة ملحة وواضحة الى الاعمال العلمية التي كان يمارسها، لأتى احد غيره لملء الفراغ الذي أحدثه.

ظهرت بحوث جيدة الى حد ما في هجرة العلماء، غير ان باحثي هذه البحوث غالباً ما ينظرون الى تلك الهجرة من زاوية معيشية، وأحياناً سياسية. ولو قيل لهم انّ وجهة نظرهم تحدد البحث وتحول دون تبلور ادراك عميق للمشكلة، فستكون ردة فعلهم عنيفة وكأنَّ امراً بديهياً تعرض للانكار والرفض! فهل تتوقف تلك الهجرة لو تضاعف راتب الاساتذة ضعفين او ثلاثة أضعاف؟ لا يمكن إعطاء إجابة تحقيقية على هذا السؤال إذ ليس بالإمكان تجربة مثل هذه الزيادة في الراتب، ولكن يمكن على سبيل الاجمال الاعتراف بأنّ العالم المهاجر لم يكن مرتاح البال في وطن آبائه وأجداده، ولو كان بالامكان توفير راحة البال، لأحجم بعضهم عن مغادرة البلد على اقل تقدير. فهذه القضية الشرطية صحيحة من جهة لأنّ الشرط والمشروط فيها

أمر واحد، او انّ توفير الشرط صعب بمستوى تحقيق المشروط.

هل بمقدور البلد مضاعفة رواتب الأساتذة والعلماء؟ لا إشكال في ان يقولوا «أعطوا الاموال التي تنفق هنا وهناك من دون مبرر، للاساتذة والعلماء»، ولكن شريطة ان يدركوا أنّ هذا العمل ليس سهلاً، ثم انه حتى لو كان بالامكان تحقيقه، فسينتقل عدم التوازن من ناحية الى ناحية اخرى.

حسناً جداً، ليأخذ العلماء رواتب مضاعفة من اجل توفير حياة مستقرة لهم، فماذا سيحصل بعد ذلك؟ وهل سيمارسون التدريس والبحث؟ قد يمارسون التدريس والبحث معاً. واذا تصاعدت وتيرة البحث، فماذا سنفعل ببحوثنا؟ فهل تكنولوجيتنا، وصناعتنا، وزراعتنا، وادارتنا، ورياضتنا، وتعليمنا، وسياستنا، بحاجة الى بحث اكبر؟ وما هو مدى اعتمادنا على البحث في الوقت الراهن؟

اذا لم نفكر بهذه التساؤلات ونسعى لايقاف هجرة العلماء، فاننا من اهل الآمال. طبعاً ليس عيباً ان تكون لدينا آمال سيما ونحن نعتبر انفسنا شباباً في تاريخ الحداثة، ولكن علينا ان نفكر للحظات تفكير الكهول. فحينما يتقاضى المدرس والموظف راتباً قدره مائة الف تومان، فهل يمكن ان يعطى للاستاذ المساعد الشاب راتب قدره مليون تومان؟ إذن علينا الّا نعلّق القضية على المحال من خلال مطالبتنا بمضاعفة الرواتب.

القضية في حقيقة الأمر ليست عدم القدرة على زيادة الرواتب، بل ليس من السهل زيادة الرواتب، وحتى لو كان ذلك ممكناً فإنه لن يحل المشكلة. ولو فرضنا تحقق هذا الامر المحال ـ او الصعب جداً ـ فما هي تلك المؤسسة الادارية والثقافية والتربوية والصناعية والزراعية التي أتت بمشاكلها ومسائلها من اجل ايجاد حل لها؟

علماؤنا يمارسون في حقيقة الأمر تمارين البحث، اما افضل بحوثهم والتي تجري في حدود العلم، فينتفع بها العالم النامي. لذلك لا ينبغي القلق من

اجل هجرة علمائنا فقط، وانما من اجل هجرة علمنا وبحوثنا ايضاً. وفي مثل هذه الحال لا تُعدّ زيادة رواتب الاساتذة ـ لا سيما تخصيص ميزانية اكبر للبحث ـ حلاً فاعلاً او علاجاً ناجعاً، بل وربما تساعد على هجرة العلم.

وأنا اكتب هذه الأسطر أشعر بالقلق لئلا يقال بأنني اطالب بعدم زيادة ميزانية العلم والبحث من اجل الّا يمارس الباحثون عملية البحث. ابداً فأنا لا اتحدث بمثل هذا الكلام الفارغ، وانما ادعو للتأمل والتفكير ملياً في قضية اعتقد انها لم تُطرح بشكل صحيح، مع أخذ جميع جوانبها بنظر الاعتبار، من اجل ان نجد الطريق الى مركز العلم ونساهم بشكل فاعل ومؤثر في عملية البحث العالمية.

اذن تلك المسلمات التي ذكرناها لا نشطب عليها او نلغيها. فاذا كانت تلك المسلمات فاعلة، لما كانت لدينا الى اليوم مشكلة هجرة الأدمغة او هرب العقول. ولا يشك احد في بلدنا بضرورة أن يتوفر للعلماء والباحثين كل ما من شأنه ان يدفعهم للتدريس والبحث بفراغ بال. غير أنّ توفير فراغ البال للعالم والباحث ليس شرطاً لتقدم العلم. فالعلماء ليسوا وحدهم الذين بحاجة الى الخبز وراحة البال، بل جميع المواطنين بحاجة الى ذلك. غير انّ مشكلة العلم لا تحل من خلال توفير الخبز وراحة البال فقط. فيجب ان يكون العالم متوطناً في عالم العلم ومنشدّاً اليه، وان يكون بمقدور المؤسسة العلمية في البلاد الافادة من وجود العلماء لحل المشكلات والأزمات الحقيقية.

لا يكفي ان نشيد بالعلم لأنه شريف بالذات. فالعلم له شأن واضح لا يخفى دائماً وأبداً وفي كل مكان. فإذا ما اصبح للفقهاء مقام سام في المجتمع الاسلامي فلأنهم مرجع يرجع اليه الناس ويجيبون على تساؤلاتهم. وللعلم في المجتمع الجديد ذلك المقام الذي حدا ببعض العلماء والمفكرين لاعتباره صورة المجتمع الجديد ومرشد الانسان العصري. فالمجتمع العصري الحديث غير منفصل عن العلم. كما انه لم يُضَف اليه من الخارج. اي انه ذو دخل في

قوام المجتمع الحديث. اما نحن فقد جئنا بالعلم من الخارج ونريد ان نشيد به مجتمعاً عصرياً جديداً، ظناً منا ان هذه المهمة مهمة صغيرة وسهلة. لذلك حينما يتحدث البعض عن هرب العقول او عن تدني المستوى العلمي والبحثي في البلاد، يوصون على الفور باحترام العلماء والمفكرين والباحثين، ووضع إمكانات خاصة تحت تصرفهم، واستثمار طاقاتهم وكفاءاتهم، وإعادة العقول المهاجرة والافادة مما لديها من خبرات وقابلية كبيرة على البحث والدراسة.

هذا الكلام جيد، لكنه غير عملي. فنحن قد اعتدنا على اصدار التعليمات والمقترحات الجيدة والمبهمة التي يعترف الجميع بحسنها، من دون ان يعرف أحد كيف يحوّلها الى واقع عملي. ومعظم برامجنا التنموية تتضمن هذا اللون من التعليمات الصحيحة لكنها جوفاء. والأسوأ من ذلك لو انبرى أحد وقال انّ هذه التعليمات لا تضع النقاط على الحروف، ولا يعلم المنفذون ماذا عليهم ان يفعلوا، لأجابوه انّ هذه استراتيجية عامة.

لكننا نعلم انّ الاستراتيجية تحدد من اين يجب التحرك وما هو المسار الذي ينبغي السير فيه وأين هو الهدف. انه لجميل جداً ان يقول البعض ينبغي ان يكون لدينا هدف سام وان نقطع الطريق باستقامة، لكنّ هذا القول ليس برنامجاً ولا استراتيجية. كما هناك وصايا جيدة بشأن هجرة العلماء، غير انّ معظمها غير عملي، حتى وإن توصلوا اليها عن طريق البحث او استطلاع الرأي.

قبل فترة، وجّه فريق من الباحثين السؤال التالي الى بعض العلماء: لماذا هاجرتم من بلدكم؟ فقال عدد كبير منهم انّ دخولهم قليلة وان بامكانهم العيش في مكان آخر بشكل افضل وأهدأ. وعلى ضوء هذه النتيجة، لو قال أحد بأنّ مشكلة هجرة العلماء لن تُحلّ بزيادة الرواتب، لصبّ الآخرون جام غضبهم عليه إذ كيف يتحدث بشيء خلافاً لما يتحدث به المهاجرون انفسهم.

حسناً جداً نحن نوافق ايضاً على انه لا يمكن براتب مقداره ثلاثمائة الف تومان لا استئجار مسكن ولا تسديد تكاليف مدارس الأبناء. وحينما نصل الى هنا، نجد أمامنا طريقين: الاول اننا نقف امام مشكلة حقيقية ولابد من الاعتراف بعمقها وعظمتها. والآخر ان نطالب بزيادة الرواتب وتوفير الامكانات الخاصة للعلماء والباحثين، والسعي لتربية النخبة تربية دينية وأخلاقية، وتوجيه الدعوة للمهاجرين للعودة الى البلد وتوفير مستلزمات الحياة الهادئة لهم.

اذا كان بمقدورنا ان نضع إمكانات خاصة بين يدي الاساتذة والباحثين، فلماذا نتقاعس عن ذلك، واذا لم يكن بمقدورنا ذلك، فلماذا نصدر مثل هذه التعليمات قبل ان نعلم ماذا بوسعنا ان نفعل.

انه لجميل جداً ان يعود جميع العلماء الايرانيين الى بلدهم، ولكن في ظل هذه الظروف التي يتدفق فيها المهاجرون على خارج البلاد، اليس من الأفضل العمل على إبقاء الباقين بدلاً من السعي لاعادة الذاهبين؟ ولكن كيف؟ علينا ألّا نطلق كلمات غير مدروسة. فلم تتحقق الوعود بزيادة الرواتب وتوفير الامكانات الخاصة، التي كان من المقرر منحها للعلماء قبل عشرين عاماً. فحينما نحلل جميع هذه الامور، نصل الى النتيجة التالية وهي ضرورة توفير المتطلبات الموجودة في دول الهجرة للحيلولة دون هجرة العلماء. بتعبير آخر: يقول المقترحون انه لابد من ايصال البلاد الى مستوى التنمية في أمريكا وكندا، لمنع هجرة العلماء.

هذا الكلام غير سيء، لكنّ السيء هو انهم يجهلون لوازم اقتراحاتهم، ويستسهلون المعضلة التاريخية. والمعضلة التاريخية لا تحل بالكلام. ومع هذا ينبغي ان نعلم ما هي الظروف التي تسمح للحكومة بتأمين حياة الاساتذة، وكيف يمكن للبلد ان ينتفع بوجودهم وعلمهم وبحوثهم.

مشكلة علم البلاد، لا يمكن حلها في اطار الجامعة فقط، لأنّ الجامعة غير

منفصلة عن البلاد، او بتعبير أصح: الجامعة جامعة حينما لا تنفصل عن البلاد، او بتعبير أصح: الجامعة جامعة حينما لا تنفصل عن المجتمع، اما إذا انفصلت فسيذبل علمها، ولن يقطف أساتذتها وطلبتها ثمار الجهود التي يبذلونها. فإذا لم يتوفر لدى الجامعة القابلية والاستعداد للبحث والدراسة، تكون زيادة رواتب الأساتذة مجرد أمر اخلاقي لا يخرج عن إطار الأدب، لكنه لن يكون له تأثير على تنمية العلم والبحث، او يكون ذلك التأثير قليلاً جداً. طبعاً إذا كانت زيادة الرواتب منسجمة مع التنمية الشاملة للبلاد، فستُحل مشكلة تأمين المعاش وتوفير راحة البال.

يعيبون على هذا الكلام انه يعلّق تحقيق الهدف على المحال، ويخلط بين وظائف ومسؤوليات اولياء الامور، لأنه إذا كان يجب ان تتحقق بعض متطلبات تحسين العلم والبحث العلمي خارج الجامعة، فهذا يعني انّ الجامعة غير قادرة على تحقيق التنمية. كما انّ اولئك الذين هم خارج الجامعة، لديهم الكثير من المشاكل والمهام التي لا تسمح لهم بمعالجة اوضاع الجامعة. ولا شك في ان اثارة هذا الاشكال ناشئ عن سوء الفهم. فليس من الضروري ان تفكر كل مؤسسة في اصلاح المؤسسات الاخرى، ولكن بما أنّ المجتمع الحديث يواكب العلم والعقلانية في حركتهما، وبما أنّ شؤون المجتمع تتناسب فيما بينها في الظروف العادية الى حد ما، لذلك فإنّ ما يظهر في اية زاوية من زوايا المجتمع، يظهر أثره في زاوية اخرى.

في نظام حياة الانسان، يتولى الفكر والثقافة مهمة العقل والروح في وجود الأفراد. فحينما يوجد الفكر وتتميز الثقافة بالنشاط، تحدث حالة من الالتحام والانسجام والانتظام بين شؤون الحياة. اما إذا انعدم الفكر وخارت الثقافة، تسود حالة الفوضى والاضطراب في الاعمال، ويطغى اللا انتظام.

بما انّ الناس معتادون على ممارسة الاعمال بالفكر والذكر والتخطيط، لذلك قلّما يفكرون بالشيء الذي يبعث فيهم القوة او الضعف في الفكر والعمل،

ويتصورون سهولة الانسجام والتناسب بين الامور. ومن الواضح انّ أهم الاعمال العلمية والبحثية، يجب ان يقع على عاتق الاخصائيين، اما القوة الفكرية والروحية التي تدفع بالأعمال الى الأمام، لا تنبثق من الوجود الفردي للأفراد، وانما تنبثق من الفرد الملتحم مع العالم والعارف بلغته، كما انها تمنح الآخرين القابلية على ادراك القضايا، والقدرة على ازالة الموانع. وتسري هذه القوة في لغة الناس وادراكهم جميعاً.

صحيح اننا نسعى جميعاً لايصال العلم والبحث الى المكانة التي تليق بهما، وانه لمن الطبيعي ان يفعل العلماء ما بوسعهم من اجل تطوير العلم والنهوض بالواقع العلمي. غير انّ هذا السعي لا يصل الى نتيجة واحدة دائماً، بل وقد يكون بلا نتيجة في بعض الأحيان.

فاذا ما رأينا العلماء غير متحمسين، ورغبتهم في العلم قليلة او لا شيء، فذلك يرجع الى عدم وجود قوة السؤال والطلب، وانعدام الأفق الواضح الذي يحركهم ويدفعهم باتجاهه. وفي ظل مثل هذا الوضع يطلق البعض الكلمات التي يستحيل تحويلها الى واقع عملي. فتعزف كل مؤسسة ثقافية وعلمية واقتصادية وادارية على وترها الخاص، وتدور حول نفسها دون ان يكون لديها علم عن غيرها.

فما لم يقع النظام المالي والاداري للبلاد، وكذلك الوضع الصناعي والتجاري، وعملية التخطيط عموماً، تحت قاعدة خاصة ونظام محدد وواضح المعالم، فليس بالمستطاع تحقيق عمل مهم ومؤثر. كما ان العلم ذا الأساس الهش والمنفصل عن المتطلبات والمستلزمات، لا يمتلك القوة الكافية التي تحتفظ بالعلماء والباحثين. فالعلماء ليسوا موظفين في الجامعة، وانما هم مظهر وممثل للوضع الروحي والاخلاقي والنظام والسياسة في البلد.

المعضلة الكبرى التي نعاني منها هي اننا نقيس بلدنا بالدول الغربية النامية دائماً، ونتصور انّ كل ما تفعله هذه الدول يمكن ان يكون مثالاً لنا وقدوة. فلو

قال منظّر اوربي انه لابد من رفع عيب المجتمع او البلد بمجرد ظهوره، فانه يتحدث في حقيقة الامر عن بلد صاحب نظام وقاعدة. اما في العالم غير النامي لو أُريد صياغة نظام المجتمع وفق نموذج النظام الاجتماعي في الدول النامية، فعليهم ان يقلقوا خشية الّا يستطيعوا إقامة الاتصال والترابط بين الأجزاء. بل حتى لو استطاعوا اقامة مثل هذا الترابط فلربما سيكون سريع الانفصام.

نحن لا نستطيع ان نشيد مؤسسات من قبيل الجامعة، والجهاز القضائي، والسوق، والمدرسة، بشكل مستقل وكامل، ثم نضع كلاً منها الى جانب الآخر. ففي الغرب بالرغم من العلم، والقانون، والسياسة، عناصر لم تظهر في زمن واحد، او لم تكتمل في وقت واحد، ولكن ليس بمقدور أحد ان يشكك في حالة الترابط القائمة بينها. ولا توجد في اي جزء من العالم زاوية من زوايا المجتمع قد نمت من دون التناسب مع الزوايا والأجزاء الاخرى.

بتعبير آخر: قد يظهر في عالم ما شعور او ادراك مشترك تنسجم معه الأيدي والقلوب، وقد يُغلق طريق الادراك في بعض الاحيان بحيث تنعدم الرؤية والسمع حتى عند العلماء والمفكرين ايضاً.

يبدو أننا لا نسعى لفهم الفكرة التالية وهي إذا لم تكن هناك تنمية اقتصادية واجتماعية، فلن تزداد ميزانية البحث ايضاً. والأهم من ذلك هو انه لن تظهر اية حاجة للبحث ايضاً. فالبلد الذي يخصص ١,٥ من انتاجه الاجمالي على البحث، لا يقصد المجاملة او التفنن، بل ان تخصيص ميزانية كافية للبحث تجعل من عملية الاستثمار ضرورية ومربحة جداً.

انني اعلم انهم سيعترضون ويقولون لا ينبغي جعل العلم تابعاً للمقتضيات اليومية العابرة، كما انّ العلماء لا يفكرون بالربح والفائدة، ولو كانوا كذلك فلن يبلغوا درجات علمية عالية.

هذا الكلام صحيح، ولكن علينا ألّا نخلط بين التخطيط للبحث وبين طبيعة

بحث العالم وعمله. فلو كانت لدى العالم مسألة ما فانه لن يفكر في الربح والخسارة، ولكن ماذا لو كانت لديه مسألة بينما لا يشعر المجتمع الذي يعيش فيه انّ هناك مسألة؟

نحن لا نمتلك في حقيقة الأمر مؤسسات تكنولوجية وصناعية كبرى، كما انّ المؤسسات التي لدينا لا تشعر انها بحاجة الى العلم والبحث، اذن لماذا هذا الاصرار على زيادة ميزانية البحث واعتبار ذلك حلاً للمشكلة؟ ثم ما هي المكاسب التي حققناها من هذه الميزانية القليلة الراهنة حتى نطالب بميزانية اكبر؟ لو كنا قد استثمرنا هذه الميزانية القليلة استثماراً صحيحاً، وكانت بحوثنا منتجة ومفيدة، فلا شك في ظهور مصادر اخرى لبحوث مفيدة ومنتجة اخرى.

الى الأمس القريب كان هناك من يقول ان السبب في رقي الاوربيين هو انهم يكتبون من اليسار الى اليمين، ولو غيرنا طريقة كتابتنا فكتبنا من اليسار الى اليمين، لسلكنا طريق الرقي والتطور ايضا! ومنذ ذلك الحين والى يومنا استمرت هذه الطريقة في التعليل، فنجد انّ الكثير من الحلول المقدمة هي من نمط تغيير الخط.

٢ ـ لا شك في اننا نستاء ونأسف كثيراً حينما نرى هجرة العلماء الى الخارج بينما لم يصلوا الى هذا المستوى من العلم إلّا بأموال الشعب وفي اعقاب الصراع مع كثير من المشاكل والعقبات، وقد نتّهم هؤلاء المهاجرين بشتى التهم وننسب اليهم الجحود واللا وطنية وما الى ذلك. غير انّ هذا لا يؤلف سوى ظاهر القضية. فنحن نشاهد العالم وهجرته من بلده، لكننا لانستطيع ان نرى العلم، ولا نأبه لقدومه وذهابه. وحقيقة الأمر هي: ليس انّ هؤلاء العلماء هم الذين يهاجرون ويحملون العلم معهم الى البلد الذي يهاجرون اليه، لكن بما انّ العلم يميل الى مركزه ووطنه الخاص، لذلك ينعكس هذا الميل على العالم ايضا. ولا نريد ان نبحث اين هو وطن العلم،

ولكن لابد من السعي لايضاح بطلان مشهورات وخطابيات تقول انّ العلم متعلق بالانسان، وليس لديه جديد وقديم ولا شرقي وغربي.

صحيح انّ العلم لا يتعلق ولا يختص بعرق ما أو منطقة جغرافية خاصة، اي انه عالمي، لكنّ هذا العلم العالمي لديه موقع راسخ وقوي في المكان الذي تتوافر فيه الشرائط والمتطلبات، اما في غير هذا المكان فرغم المجاملات الكثيرة الا انهم اذا كانوا لا يعرفون في اي مكان من الدار يضعونه، فسيجهلون طريقة الانتفاع به. وعلى هذا الاساس لا ينبغي لأحد ان يتساءل على سبيل الاعتراض: وهل للعلم مركز ووطن؟ نعم ان مركز العلم هو تلك الارض التي يستطيع ان يمد جذوره فيها.

كيف يميل العلم الى المركز؟ ان من السهل فهم ذهاب علمائنا وباحثينا الى اوربا الغربية وأمريكا الشمالية، والدول النامية عموماً، وبوسع جميع الناس ان يعرفوا عدد علمائنا العاملين في الجامعات والمراكز العلمية الأجنبية، وكم عدد الاساتذة والاخصائيين الذين هاجرون خلال السنوات الاخيرة، ولكن ليس من السهل فهم لماذا هاجر هؤلاء؟

قلت قبل ذلك اننا لا ينبغي ان نقول بأنهم هاجروا طمعاً في حياة أفضل أو بحثاً عن الرخاء والراحة. ولكن يبدو انّ هذه الدعوة تتعارض مع اعترافات المهاجرين انفسهم. فحينما يقول العالم انه يستطيع ان يعيش بشكل افضل، ويوفر لأسرته حياةً اكثر استقراراً في كندا واستراليا وغيرهما، فماذا بوسعنا ان نقول؟ فهل نقول له انك على خطأ؟ وهل نقول له انك لم تترك بلدك من اجل المال والرخاء، وانما فعلت ذلك من اجل خدمة العلم؟ وهل نؤكد له انّ السفر، كان اسلوب العلماء والمفكرين في الماضي ايضاً، وانهم كانوا يتحملون الأخطار والصعاب فينتقلون بين اليونان ومصر وايران وغيرها إما طلباً للعلم أو نشراً له؟ فالفارابي على سبيل المثال هاجر من فاراب الى مرو، ثم الى بغداد، ومنها الى الشام، فأمضى حياته في رحلة علمية طويلة وشاقة وكأنّ

العلم كان وطنه.

طبعاً لا وجه لهذا القياس في بحثنا الحالي، كما لا يمكن الوقوف على أسباب هجرة العلماء والمفكرين من خلال اللقاءات والاستطلاعات. لذلك علينا الخروج من هذا الوادي الجدلي والنظر الى القضية من وجه آخر. صحيح انّ عملية البحث غير مزدهرة في بلدنا، ولكن هناك بعض العلماء الذين يقومون ببحوث مهمة، وبوسعهم انجاز أعمال اكبر لو كانت الظروف مساعدة والمتطلبات متوفرة. فما لم تتوفر الظروف المساعدة والشرائط المطلوبة، فلن يزدهر العلم والبحث العلمي. ولكن ما هي تلك الظروف والشرائط؟

في المقالات التي تُكتب في هجرة العلماء، يشار الى بعض حالات تعثر البحث العلمي:

١ ـ لا يوجد ترابط بين العلم وبين العمل والصناعة والانتاج والسوق.

٢ ـ لا ينسجم تخصص الاخصائيين مع حاجات البلد.

٣ ـ قلة الراتب الذي يتقاضاه العلماء والباحثون.

٤ ـ لا يُستخدم العلم لحل المشاكل والمعضلات.

٥ ـ عدم وجود اتصال وتنسيق مع المراكز والمؤسسات العلمية المهمة.

٦ ـ لا يتم توزيع ميزانية التعليم القليلة بشكل صحيح.

٧ ـ كثرة المشاكل الادارية.

هؤلاء الباحثون لم يشخصوا المرض على الوجه الصحيح، لكننا حينما نتساءل كيف يمكن معالجة المريض يقولون ـ مثلاً ـ يجب ازالة الحمى، ولابد ان يكون ضغط الدم عادياً، ومن الضروري تسكين الألم، ومن المفيد جداً للمريض ان يتناول الطعام، ويتحرك، ويبتهج! هذه النصائح، صحيحة جميعاً، لكنها ليست علاجاً. فاذا تم تصحيح النظام الاداري، واستُثمر علم العلماء في الصناعة والزراعة والادارة، ووجد العلماء موقعهم الحقيقي، وأصبح بوسعهم

البحث والتحقيق براحة بال وطمأنينة، لتوقفت هجرة العقول او لتم الخروج من هذا الوضع الحرج، ولكن الأهم من ذلك كله هو تحقيق هذه المتطلبات والشروط جميعاً.

لو فكروا كيف يمكن دفع الرواتب الكافية للأساتذة والعلماء، وتوفير المستلزمات والظروف التي تمكّنهم من الاقبال على البحث براحة بال، وكيف ينتفع البلد من بحوثهم على أحسن وجه لحصل ادراك للقضية بشكل آخر، ولو تساءلوا بدلاً من رؤية ظاهر الوضع والمطالبة بتغيير هذا الظاهر، لماذا لا نستخدم علمنا وعلماءنا وجامعاتنا لاصلاح حياة الناس؟ ولماذا الرواتب قليلة ولا يمكن تأمين حياة العلماء؟ يقولون ليس لدينا الوقت الكافي وليس بوسعنا ان نصبر لسنوات كي تنفرج الأزمة، لذلك علينا القيام بأعمال سريعة وعاجلة ونختار طريقاً قصيراً.

لكننا في حقيقة الأمر قد بددنا السنوات الطويلة ونحن نرفع هذا الشعار دون جدوى،ولو كان بوسعنا ان نصبر منذ البداية ـ سيما وانّ الصبر من مستلزمات الفكر والعلم ـ لكنا قد وضعنا أقدامنا في الطريق منذ تسعين عاماً.

الأمر الآخر الذي قلّما تم الالتفات اليه هو انّ مهاجري قافلة هجرة العقول، لم يبلغوا في الغالب المقام العلمي في بلادهم، ولم يخرجوا من البلاد بهذا المقام، بل انّ معظمهم عبارة عن شباب مستعدين وموهوبين تتضح قابلياتهم وكفاءاتهم في المراكز العلمية.

بتعبير آخر: انّ عدداً كبيراً من هؤلاء المهاجرين، يتحولون الى علماء وباحثين في اعقاب هجرتهم من البلد، وكأنّ هذا البلد محيط لا يساعد على نضج العلم وازدهار البحث العلمي. وليس عجباً ان ينهمك العلماء الاكفاء في الشؤون السياسية والادارية بدلاً من الاهتمام بالبحوث العلمية. لذلك لابد من البحث عن محيط العلم والفكر. ولكن كيف يمكن توفير هذا المحيط وظروفه؟

من اجل حل المشكلة، ليس من المهم النظر الى ظاهر القضية او الى اصلها ومبدئها. والاقتراح العام هو ان توفر الحكومة بدعم من الشعب والمؤسسات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية المناخ الملائم والظروف المساعدة على التعليم والبحث. اي لابد من تغيير النظام الاداري والمالي والاقتصادي والثقافي للبلاد. اذن ايقاف هرب العلماء يتوقف على التفكير في كيفية إصلاح اوضاع البلد. فاذا لم تتحقق حالة الاستثمار وظل المستوى التكنولوجي على ما هو عليه، فماذا نفعل بالعلم؟

اذا كانت رؤوس الأموال تنطلق الى الاماكن التي يستتب فيها الأمن، واذا كان رأس المال الذي لا شعور له، بحاجة الى امن ونمو، فلماذا لا ينطلق العلم ـ الذي هو عين الشعور او قريب منه ـ الى المكان الذي يستطيع ان ينمو فيه ويزدهر؟ ولا يتوفر إمكان النمو والازدهار إلّا اذا انتظمت جميع اركان البلد وشؤونه، وتتحول حالة الاضطراب والتضارب الى انسجام وتناسق.

اذا كان بمقدورنا اصلاح بعض الزوايا والجزئيات، فلابد من اغتنام ذلك، بل إذا كان لابد من عمل شيء ما فليكن في هذه الزوايا والجزئيات. وياحبذا لو انصرفنا عن القرارات العامة والخطوات الكبرى وأولينا الاهتمام للامور الجزئية والتي قد تبدو انها لا اهمية لها. ففي مثل هذه الحال سنحصل على نتائج افضل وأكثر فائدة.

المشكلة الكبرى هي اننا لا نعلم ماذا ينبغي ان نفعل في الظروف الخاصة. فاولئك الذين اشتهروا بالعقل في التاريخ هو انهم كانوا يعلمون ماذا يفعلون في الوقت المناسب، وهذا ما يعبر عنه الفلاسفة بالفضيلة الفكرية. فيمكن بالفضيلة الفكرية معرفة النسب والروابط والقياسات وتوقع آثار ونتائج الأعمال والممارسات. فإذا كانت هناك فضيلة فكرية، كان بالامكان تشخيص الفاصل والفارق بين القضايا الكلية والجزئية. فكثير من القضايا التي يتصور البعض انها جزئية أحياناً، ليست جزئية، والعكس صحيح ايضاً.

يبدأ الطريق من إثارة المسألة مع الشعور بالصعوبة. فإذا لم نسر ولم نستشعر صعوبة الطريق، لن تكون لدينا مسألة قط. ولكن لا يمكن الّا توجد مسألة، لذلك نصنع لأنفسنا مسائل، ثم نقسمها الى صغيرة وكبيرة، وغير مهمة ومهمة، غافلين عن انّ جميع المسائل صغيرة في ظل هذا الوضع، ولابد ان نعيش في صراع هذه المسائل الصغيرة باستمرار.

قد لا يشير برنامج التنمية الى اي طريق، ولا يتحدد به مصير أي شيء، ولا يعدو عن كونه مجموعة من الالفاظ الجيدة والعبارات التي يوافق عليها الجميع، ولكن ما هو الجديد في شيء يتفق الجميع على صحته؟ بتعبير آخر: انّ التعليمات التي هي صحيحة دائماً وفي كل مكان، ليس بوسعها ان تُرشد نحو العمل، ولا تفيد أهل العمل والسياسة. فاذا وُجدت في برنامج او تعليمات التنمية السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية عبارات ومعان صحيحة لكنها عامة جداً، يمكن الحكم آنذاك بأنّ المخططين لم يفقهوا قضايا البلد على الوجه الصحيح ولا يعلمون ماذا ينبغي فعله.

لابد من إثارة المسألة من حيث تظهر، والمبادرة الى حلها. فهجرة العلماء تبدو للوهلة الاولى وكأنّها قضية خاصة بالجامعات، ولابد للجامعات من دراستها بدقة والتوصل الى حل لها. ولكن لماذا يهرب العلماء من الجامعات؟ وما هي العيوب والسلبيات التي تعاني منها الجامعات وتدفع بالعلماء والباحثين الى مغادرتها؟ فلو غادر أحدهم الجامعة وانبرى لممارسة الاعمال التجارية لكان بالامكان القول انه كان يفضل التجارة على العلم. ولكن كيف نعلل ذهاب العالم من جامعة الى جامعة اخرى؟

عادة ما يسعى أساتذة الجامعات الصغرى للذهاب الى جامعات اكبر، فهل يمكن تفسير هجرة العقول وفق هذا السياق؟ علينا الّا نتعجل الأمر، ولا نسارع في اعطاء كلا، او نعم. فلا يمكن الاجابة بالنفي على هذا السؤال لأنّ المهاجر لا يهاجر ما لم يعلم انّ الموقع الذي سيهاجر اليه افضل من الموضع

الذي هو فيه، أو ما لم تكن لديه مشكلة في مكـانه الأول فـالمهاجرون لا يهاجرون ما لم يشعروا باللا راحة او اللا امن في بلدهم وما لم يشعروا انهم غرباء فيه. ولكن كيف يمكن الاجابة بالايجاب على ذلك السؤال؟ فهل العالم الذي يهجر جامعة بلده الكبرى والمعتبرة الى بلد أجنبي، يفضل العالي على الداني والأنس على الغربة؟ يقول ايراني فـي أحـد أسـواق مـدينة مـدريد الأسبانية: الراحة هنا أفضل، ولكن لابد من حبّ ايران عن بعد!

ليتني كان بوسعي ان اسأل هذا الرجل كيف يشعر بالراحة وماذا يفعل بغم فراق الاحبة والديار. لربما لو ذهبت اليه وسألته لأجابني: في ايران، كل شيء سياسي ولابد للجميع ان يكونوا سـياسيين. وقـد أصـبحت إهـانة الجـامعة والجامعيين امراً مألوفاً ومباحاً. ثم ان عليك ان تنفق المبالغ الطـائلة وتـبدد الوقت الطويل من اجل ان تسجل اسم ولدك في المدرسة. واذا ما كان عليك ان تراجع الدوائر الحكومية لأي سبب، فعليك ان تضيع في متاهات المراجعة والروتين. وبدلاً من ان تصبح عالماً، تتحول الى لا شيء. فتكتب مقالاً فـي الصحف، وتـخطب فـي المـحافل، وتشـترك فـي الاجـتماعات والنـدوات، وتتحدث بالكلمات اليومية في كل يوم، وتسمع مثل هذه الكـلمات ايـضاً، وهلّم جراً، ثم يتحول ما لديك من علم وفكر الى هباء منثور!

حسناً فعلتُ أني لم اذهب ولم أسأل، لأنه لو كان قد أجابني مـثل هـذه الاجابة حقاً، لأدخلني الى دهليز بحث لا نهاية له ولا فائدة ترجى منه. هل انّ الاساتذة والعلماء الذين يفضلون البحث والتعليم في الجامعات الأجنبية على التدريس والبحث في داخل البلاد، يريدون ان يعيشوا حياة اكثر راحة، مع حبّ بلدهم عن بعد؟ لا يمكن فهم عـبارة ذلك الايـرانـي المـهاجر الى اسبانيا، ما لم نعلم لماذا هؤلاء المهاجرون اكثر راحة في الخارج وأقل راحة في داخل البلاد، ومن هم الذين بوسعهم اختيار محل راحتهم والسكن فيه؟

علينا ان نقارن بين حياة العلماء والباحثين هنا وهـناك. فـاولئك الذيـن

يعيشون هنا لا يكاد راتبهم يكفيهم، ويصعب عليهم ادخال ابنائهم الى المدارس الجيدة. وحينما ينهي ابناؤهم المرحلة الاعدادية يبدأ مأتم امتحان القبول في الجامعة. وليست هناك حاجة الى البحث لعدم وضوح معالم طريق التنمية، واذا ما ظهرت بعض البحوث هنا وهناك، فانها على سبيل اداء الوظيفة الادارية. كما انّ الصراعات السياسية الفارغة التي نشبت خلال السنوات الأخيرة في الجامعات، عملت على تضبيب الاجواء وبعثت السأم في الحياة. هذه بعض اسباب هجرة الجامعة والوطن.

قلت في موضع سابق، كيف بمقدور العالم ان يتحمل هذا البعد والغربة؟ لكنّ العالم غريب في البلد الذي لا وجود للعلم فيه. فاذا عجز عن التعامل مع العلم هنا، وتوفرت له هذه الإمكانية في مكان آخر، فلا ينبغي لومه او مؤاخذته.

افتراضنا هو انّ العالم المهاجر، حينما يهاجر ينهمك في التعليم والبحث، ولا نقصد مطلق الهجرة. فلو تخلى العالم المهاجر عن علمه وانشغل بامور اخرى، فلا يُعدّ عالماً مهاجراً. وعادة ما يكون دخل العلماء في البلدان النامية كافياً لضمان حياة مستقرة لهم. فلا ينشغلون في أعمال متفرقة، وقلما يقحمون انفسهم في قضايا سياسية تربك أذهانهم وأفكارهم، سيما اذا كان لديهم برنامج واضح للبحث والدراسة. اما إذا تخلوا عن العمل العلمي والممارسة التحقيقية وغرقوا في غمرة الحياة اليومية، فهم كالسمكة التي تخرج من الماء.

هل يمكن ان يترك أحد بلده وأحباءه الى بلد آخر ذي لغة اخرى وثقافة اخرى، من دون أن يشعر بالغربة او انّ شعوره بالغربة ليس بتلك الشدة التي لا يطيقها. ففي عصرنا تقارب اسلوب حياة سكان العالم وآداب سلوكهم. وحينما يهاجر شخص من بلد الى بلد آخر ـ سيما اذا هاجر الى بلد اكثر نمواً وتطوراً ـ فسرعان ما ينسجم مع نظام الحياة فيه. فالثقافات لم تعد متشددة،

وهبطت اللغة الى لغة التفهيم والتفاهم، ولم تعد بيت وجودنا، وانما واسطة لتلبية الحاجات. وعليه فالمهاجرون لا يشعرون بالغربة كثيراً، ولا يبدو شعورهم بالغربة قاسياً.

ومع ذلك لم يتضح الى الآن السبب في ترجيح البلد الاجنبي على الوطن. ولكن هل هناك سبب أقوى من تحسن حياة المهاجر وشعوره بالراحة بعد هجرته، وعدم شعوره بالقلق ازاء مستقبل اطفاله وتحصيلهم الدراسي؟ غير أنّ الشعور بالراحة لديه شرط أساسي إذا لم يتحقق، فلن تجدي تلك المظاهر نفعاً. فحيثما يعيش الانسان لابد ان يتصل بالعالم الذي يعيش فيه. والطامة الكبرى للعالم الراهن هي انّ هذا الاتصال بات ضعيفاً، وقد لا يُحسّ بوجوده في العالم غير النامي.

كل عالم، يحيط بعوالم متداخلة اخرى عادة. فعالم العلم منفصل عن عوالم الفن والاخلاق والمعيشة. وليس بوسع عالِم العالَم غير النامي ان يدرك بسهولة العالم الواسع الذي ينتمي اليه. ولو تقرر ان يبتعد عن عالم العلم ايضاً طمعاً في الحصول على اجر اكبر وتخلصاً من ازدحامات المرور وما الى ذلك، لما فكر بالخروج من بلده، سيما وأنّ عدداً كبيراً من المهاجرين يتصورون انّ عدم وجودهم لا يلحق أي ضرر ببلدهم. ولكن لا تكون هجرتهم مبرَّرة الا اذا كان بمقدورهم القيام ببحوث ودراسات مهمة في بلد المهجر. فاذا كان بوسع أحد ان يؤثر على تقدم عجلة العلم العالمي، فلماذا يجب ان يظل بعيداً عن مركز العلم، او ان يمضي حياته في ظل حياة رتيبة؟ مثل هذا الشخص، لو هاجر لا ينبغي تقريعه او لومه.

حينما نثير موضوع هجرة العلماء، ننطلق من موقف إحساسي وأخلاقي، رغم انّ لغتنا ليست لغة أخلاق وأحاسيس. فقد يقترحون عودة العلماء المهاجرين، من دون ان يفكروا: اين يعودون؟ وماذا يفعلون إذا عادوا؟ فاذا عاد الى ايران ثمانمائة فيزياوي ايراني يعملون في الخارج، فهل سيجدون

الاماكن المناسبة التي ستحتضنهم وتستثمر طاقاتهم وكفاءاتـهم؟ بـل حـتى الاطباء الذين يتميزون بمكانة خاصة في المجتمع، لربما من الصعب عليهم جداً الحصول على عمل مناسب.

يقول بعضهم: لا نطلب منهم العـودة، ولكـن عـليهم ان يـقوموا بـبحوث لبلدهم. ويبدو انّ هذا الطلب عملي. يعني اذا كان بمقدور بعض البحوث ان تحل بعض المشاكل التـي يـعاني مـنها البـلد فـي مـجالات التكـنولوجيا، والاقتصاد، والادارة، والتعليم، يـمكن ان يُـطلب مـن البـاحثين الايـرانـيين المقيمين في الخارج القيام بمثل هذه البحوث. غير انّ هذا الأمر لن يكـون مبرراً إلّا اذا كانت لدينا حاجة الى البحث ونعلم ما هي البحوث التي نـحن بحاجة اليها، وكيف واين ولماذا نستخدمها. وكذلك إلاّ اذا كان الباحثون في داخل البلاد غير مستعدين للقيام بمثل هذه البحوث.

الشرط الاول يظل خافياً على الأنظار عادة ولا يلتفت اليه أحد. والشرط الثاني وهمي ولا معنى له. فإذا كان بلدنا بحاجة الى البحث فبوسع باحثينا في داخل البلاد تـلبية هـذه الحـاجة. واذا لزم الأمـر سـيساعدهم العـلماء المقيمون خارج البلاد او ان يتدخل العلماء الشـباب ولن يسـمحوا لعـملية البحث بالتوقف.

عيبنا هو اننا نطلب الماء دائماً ونرفض الظمأ. فنحن لدينا مدارس ومراكز تعليم عالي جيدة، وننتخب صفوة الشباب لاكمال الدراسات العليا لاسيما في الطب والهندسة. وبعد ان ينتهي هؤلاء دراستهم داخل البلاد، يميلون لاكمال دراستهم في كبريات الجامعات العالمية، غير انّ بعض هؤلاء حينما يخرجون من البلاد لا يعودون اليها. ولو تأملنا في هذه الظاهرة جيداً لأدركنا انّ ذهابهم وبقاءهم في الدول الأجنبية خسارة كبرى. فالشباب الذين يدرسون على نفقة فقراء هذا الشعب ومسحوقيه، يوظفون استعداداتهم وطاقاتهم للابـقاء عـلى مصباح العلم متألقاً في الدول المرفهة او المرفهة نسبياً! اليس من الظـلم ان

ينتزعوا اللقمة من افواه الجياع ويضعونها في افواه المتخمين؟! غير أنّ هـذا الظلم لا يمكن رفعه بالسياسة والتدابير السياسية حتى وإن كانت غير سياسية في ظاهرها.

رقعة الظلم غير محددة باستخدام العلماء الذين يدفع الآخـرون تكـاليف تعلمهم. فكل هذه الهواتف النقالة التي يحملها الناس في الشوارع والأزقـة، وهذه الاجهزة الكامبيوترية المبعثرة في غرف المؤسسات الحكومية وغـير الحكومية والتي تستخدم لاغراض غير مفيدة كثيراً ـ ولا أعني استخدامـات السوء ـ وغيرها من الامور المماثلة، انما هي صورة اخرى للظلم الناجم عن المتاجرة بالعلم. فـالفقراء والمـحرومون فـي العـالم يـدفعون ثـمن التـنمية التكنولوجية المتطورة، بينما تصب الفـائدة المـادية والعـلمية فـي جـيوب الأقوياء والأثرياء. فكيف يمكن وضع نهاية لهذا الظلم؟

هذا الظلم شبيه بالظلم الطبيعي. فالظلم الطبيعي الذي لا يتضمن التناقض، مفهوم مبهم. فلو دمرت الأعاصير مدينة ما لا يقول أحد انّ الاعاصير ظالمة. وحينما يجد شعب ما نفسه غير نام ومستهلكاً، مع ضعف عوامـل الانـتاج، وهجرة الطاقات المنتجة الى مراكز الانتاج، فلا يمكن ان يُنسب بـفعل ذلك الظلم الى التاريخ. ورغم ذلك لو قيس ظلم التـاريخ بـظلم الطـبيعة، لكـان بالامكان تصور تغيير وضع الظلم التاريخي.

صحيح انّ العلم يُعَلِّم، لكنّ العلم في عـصرنا ليس اسـاساً للـتكنولوجيا، وانما اتحد معها، بل انه يزدهر في الموضع الذي تزدهر فيه التكنولوجيا. ولو ظل العلماء بعيدين عن مراكز التكنولوجيا المتطورة، سيصبح علمهم قديماً. اما اذا كانوا راغـبين فـي ان يـظلوا عـلماء فـعليهم الاقـتراب مـن مـراكـز التكـنولوجيا. والحـقيقة هـي انّ هـجرة العـلماء، يـقتضيها تـمركز العـلم والتكنولوجيا في العالم النامي المتطور. ففي هذا العالم لا تجد الحكـومات والمراكز الاقتصادية والتقنية انها بحاجة الى المكر والحيلة لاستقطاب علماء

البلدان غير النامية، لأنّ هدفهم يتحقق تلقائياً. فمقتضى ذات مركز العلم والتكنولوجيا إعداد وتربية واستقطاب العلماء. كما انّ العلماء لا يبلغون كمالهم العلمي اللائق إلّا من خلال الاستيطان في مركز العلم والتكنولوجيا.

طبعاً من الصعب فهم هذا الكلام، ولربما يعده البعض تبريراً لهجرة العلماء، إذا نظرنا الى العلم والعالم منفصلين عن عالمهما. ولكن من المستحسن ان ندرك ان العلم الرسمي للعالم الحديث، هو العلم التقني والتكنولوجي، بحيث متى ما نمت التكنولوجيا، نما العلم، ومتى ما ضعفت ضعف العلم.

نحن لا نعلم ما هو التغيير الذي يقف العالم المعاصر على مشارفه، واين سيأخذ هذا التغيير بالانسان، لكننا نعلم انه اذا كان لأمة ما برنامج دقيق للتنمية وشمّرت عن ساعد الجد لتطبيق هذا البرنامج، باستطاعتها ان تتحرر من ظلم التاريخ الى حد ما. ومع تعقد وضع وتطبيق برامج دقيقة للتنمية في العصر الراهن، غير انّ مشكلات هذا العالم لا يمكن حلها إلّا في هذا العالم ومن خلال إمكاناته.

مشكلة هجرة العقول وهربها، متعلقة بالعالم غير النامي، وناجمة عن عدم التوازن في شؤون بلدان هذا العالم. ويمكن الحد من قوة هذا اللا توازن من خلال التنمية مع ضرورة العمل بالبرنامج المقترح للحيلولة دون هجرة العلماء. ولابد في هذا البرنامج من زيادة ميزانية البحث، وتأمين معاش الاساتذة والعلماء والباحثين والمعلمين عموماً، وانخراط الباحثين في داخل البلاد وخارجها، في خدمة التنمية العلمية للبلد، بمقدار ما لديهم من استعداد وكفاءة.

مصادر الباب الثاني

١ ـ نحن وتاريخ الحداثة؛ رضا داوري اردكاني، حول الغرب، اصدارات هرمس، طهران، ط ١، ٢٠٠٠م.

٢ ـ نظرة على عالم الحداثة الغربي؛ فصلية «رسالة البحث»، وزارة الثقافة والارشاد الاسلامي، طهران، خريف وشتاء ٢٠٠٠م، السنة ٥، العددان ١٨ و١٩.

٣ ـ الانفصام التاريخي والثقافي وتقدم السياسة على الفلسفة؛ فصلية «رسالة الثقافة»، المعاونية الثقافية في وزارة الثقافة والارشاد الاسلامي، طهران، صيف ٢٠٠٤، العدد ٥٢.

٤ ـ ملاحظات حول الثقافة والتنمية؛ فصلية «سورة»، الدائرة الفنية في منظمة الاعلام الاسلامي، طهران، السنة الخامسة، ١٩٩٤، العددان ٩ و١٠.

٥ ـ الدين والحداثة؛ فصلية «نقد ونظر»، مكتب الاعلام الاسلامي، قم، شتاء وربيع ١٩٩٨ و ١٩٩٩، السنة ٥، العددان ١ و٢.

٦ ـ وضع العلم في ايران؛ فصلية «رسالة الثقافة»، المعاونية الثقافية في وزارة الثقافة والارشاد الاسلامي، طهران، صيف ١٩٩٨، العدد ٣٠.

٧ ـ هجرة العلماء ليست غير مهمة، لكنّ الأهم هو هروب العلم والبحث العلمي؛ فصلية «رسالة الثقافة»، طهران، صيف ٢٠٠٣، العدد ٤٨.

ب ـ الكتب

١ ـ تقدم الديمقراطية على الفلسفة، ريتشارد رورتي، ترجمة خشايار ديهمي، طهران، ٢٠٠٣.

٢ ـ هيدغر وكوندرا وديكنز، ريتشارد رورتي، ترجمة هاله لاجوردي، فصلية «ارغنون»، مركز الدراسات والتحقيقات الثقافية، السنة ١، ربيع ١٩٩٤، العدد ١.

٣ ـ نيتشه في القرن العشرين، ريتشارد رورتي، ترجمة عيسى سليماني، طهران، ٢٠٠٤.

٤ ـ كارثة غسل الذاكرة التاريخية للشعوب، مقابلة مع عبد الله شهبازي، صحيفة جام جم، العدد ١٢٢١، ٢٠٠٤.

٥ ـ مقالات تقي زاده، السيد حسن تقي زاده، ج ٩ (نقلاً عن: داريوش رحمانيان، تاريخ اسباب انحطاط وتخلف الايرانيين والمسلمين، جامعة تبريز، ٢٠٠٣).

٦ ـ هويتنا من منظار المثقفين الايرانيين، حسين كاجي، طهران، ط ٢، ١٩٩٩.

الفهرس